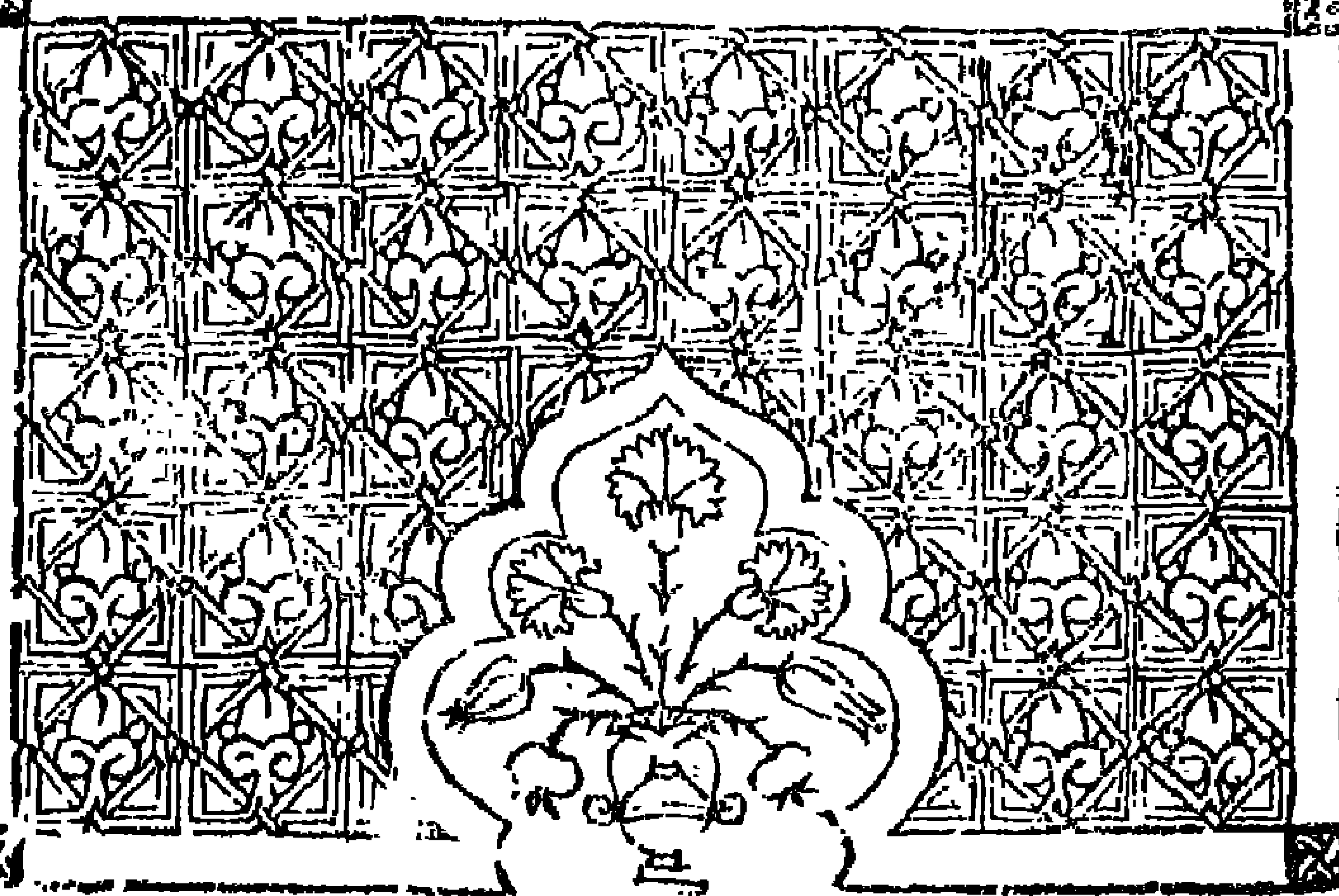

هذا الكتاب الموسوم بشرحي
الاشارات للخواجه نصير الدين
الطوسي وللامام فخر الدين
الرازي عليهما رحمة
الباري





بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بهـا من تيسرله ولاينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لايوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات) اقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعنى الطبيعي والالهي لايخلوان من انغلاق شديد واشتباه عظيم اذالوهم يعارض العقـل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مبا حثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة حتى لايرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولايكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقـل وتمييز [illegible] وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطـاع عن الشوائب الحسية و[illegible] عن الوساوس العادية فان من تيسرله الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والافقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

وبه العون والتوفيق انه هو اهل التحقيق (هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسرله ولاينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بمايشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لايوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات (النمط الاول) في تجوهر الاجسام (التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا واما ابواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة لذاتها فكانت انماطا واما الجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشئ جوهرا

﴿ الحاق ﴾

والجوهر قد يراد به الموجود لافي موضوع وقد يراد به ذات الشئ وحقيقته كما يقال الجوهر السواد اى ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشئ جوهرا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما ان يكون جنسا للجسم على

ماهو المشهور بين الحكماء اولازما لماهيته على ماهو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لايخلو عن الجوهرية لافى الخارج ولافى الذهن وصيرورة الشئ شيئا آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشئ بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من التجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثانى وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته

وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التى لا تتجزى عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانها انماتلتئم وتتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التى من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لاجرم ترجمه بتجوهر الاجسام اى التى هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عن ماهيا من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التى يشتمل عليها هذا النمط (يا فا) فى ابطال الجزء الذى لايتجزى (ب) فى بعض تفاريع نفى الجزء (ج) فى اثبات الهيولى (د) فى ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة (ه) فى استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى (و) فى استحالة خلو الهيولى عن الجسمية (ز) فى استحالة خلو الهيولى من الصورة النوعية (ح) فى كيفية تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى (ط) فى احكام المقادير (ى) فى امتناع تداخل المقادير (يا) فى امتناع الخلاء (يب) فى اثبات الجهة فهذه هى المسائل الاصلية فى هذا الباب وكل واحد منهما مشتمل على عدة فصول على ماسياتى شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) فى نفى الجزء الذى لايتجزى وفيها فصلان (وهم واشارة) (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينتظم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لاكسرا ولاقطعا ولاوهما ولافرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولايعلمون ان الوسط اذا كان كذلك ففى كل واحد

الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة فى البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسى ان لااتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قوله** (النمط الاول فى تجوهر الاجسام) اقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطلق على الموجود لافى موضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ جوهرا وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لايكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثانى فان النمط تحقق حقيقتها اهى مركبة من اجزاء لاتتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ فى تعليمه بالطبيعيات التى هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا فى التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدأ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ماينبنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لايتجزى لانه آخر ماينحل اليه مقاصده الذى لايبتنى على مسئلة تقتضى حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذى يمكن

من الطرفين منه شيئا غير مايلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره وانه بحيث لو جوز مجوز
مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ماشئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير مالقيه
والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء الموهم ﴿ ٤ ﴾ للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى
الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة
الوسط له وان لا يتميز فى الوضع
اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون
ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم
واذا كان شئ من ذلك لم يكن مايكون
عندهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل
يبقى فراغ والقسم ما يتلاقى)
التفسير المقصود من هذا الفصل
ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما
تلتئم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد
منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام
فى ذلك لا يمكن الا بعد الكلام فى تعريف
حقيقة الجسم اولا ونحن نقدم على
التفسير بحثين (البحث الاول
فى تعريف حقيقة الجسم الجسم
يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على
شيئين احدهما الجسم الطبيعى
وهو الجوهر الذى يمكن ان تفرض
فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القوايم وثانيهما الجسم التعليمى
وهو الكم المتصل الذى يقبل التجزية
فى ثلث جهات والجسم بهذا المعنى
عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول
مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثانى
فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى
الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها
باشكال مختلفة فان جسمية تلك
الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير
المختلفة قد تعاقبت عليها والباقى
غير الزايل فاذا الجسمية مغايرة
للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التى ﴿ و ﴾
لا تتجزى لانه على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء
من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان

ان تفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعلى
التعليمى وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول
فانه موضوع العلم الطبيعى وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا
فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فبان
قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هى
نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم
ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا فى موضوع وابطل كونه جنسا
وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك فى ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثانى
انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهى ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم
بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شانه قبول
الابعاد فظهر انه فى هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم اما ان يكون
مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك
فى انه قابل للانقسام ولا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى
متناهية وهى ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض
القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستانى
فى كتاب له سماه بالمناهج والبينات هكذا قال الفاضل فى كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجئ القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم
واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل
معارضة الوهم اياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب
مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج فى اثباته الى
برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع

تحته اعظم مما جعلناه صفحة وذلك الثخن قد يبطل عند ما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا للجسمية الباقية فقدعرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان ماقلناه في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر ✻ ٥ ✻ الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة رسم لاحد لانا بينا في سائر كتبنا ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلثة فيه لا يمكن ان يكون جزأ مقوما لماهية الجسم من وجهين فالاول ان قابلية الشئ للشئ ليست امرا وجوديا اذ لو كانت امرا وجوديا لكانت لا تخلو اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل للحال جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشئ الى الشئ مستحيلة ان تكون مباينة عن كل واحد من الشيئين فان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل والثاني ان قابلية الشئ لشئ آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانتساب الشئ الى الشئ متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية الجسم للابعاد الثلثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شئ متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين ذلك محال فثبت ان هذه القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية

والمحمول من اللواحق والنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل) فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها شبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله** (تنضم عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله نا قضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيأ غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره) اقول هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخ اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة

لا يجوز ان تكون جزأ من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والآخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب

من اجزاء لايتجزى ولابد اولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان اومن اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك فنقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك

الاجسام المفردة التي منها تركبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المقولة فيه ان يقال لاشك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا تخلوا اما ان تكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولاتكون وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الانقسامات متناهية اوغير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات اربع لامزيد عليها فالاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها لايقبل التجزية بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد الثاني ان يقال اجسام مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال القسم الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لوكان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لايقبل التجزية لكان الجزء المتوسط بين جزئين يلاقيانه اما ان يمنع الطرفين من التلاقي اويمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول بتأليف الجسم من الاجزاء التي لايتجزى باطل اما الشرطية فلاشك في صحتها انما الشك في افساد قسمي ❊ فلا ❊ التالي فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فانه لوكان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاقي ما على احد طرفيه غير الذي منه يلاقي ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير

والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لايتصور الابعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم المطلوب كالثاني والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لايلاقي الطرفين اويداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله اي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير مايلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيأ غير مايلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لايريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** (وانه بحيث لوجوز يجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما اوحيزهما اوما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه) اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو مايسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان اوالحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما اوحيزهما اوما شئت فسمه اذلايناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لوجوز ان يداخل الوسط

منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لايمنع الطرفين من التلاقي فهوانه لوكان كذلك لكان كل واحد من الطرفين لا قيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هوان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك الاكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي انقسام الاجزاء وبتقدير ان لايقتضي ذلك فان القول به محال اما بيان ان القول بالتداخل يقتضي تجزية الاجزاء فلان كل مادخل في شئ ونفذ فيه فانه يفترض هناك امور ثلثة على الترتيب فان النافذ لابد وان يلاقي طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولاشك ان القدر الذي يلقى النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذي لقيه منه حال النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير الذي يلقاه منه عند حصول المنفوذ فيه بتمامه وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما ان تتداخل بالكلية او لابالكلية فان تداخلت لابالكلية كان الداخل من كل جزء في الاخر غير مالم يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لوانضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فانه لايزيد المقدار البتة فحينئذ لايكون تألفهما مفيد العظم والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تألف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي فلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لاشك في وجود الحركة ولاشك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذا لابد وان يوجد منها في الحال شئ لانه لولم يكن لها وجود في الحال لم يكن شئ منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هوالذي يتوقع

فلابد من ان ينفذ في الوسط **قوله** (فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) اقول اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير مالقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير مالقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير مايلقاه عند تمام المداخلة وهواللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لابرهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولايصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لايمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيأ منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لايكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المط **قوله** (واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان لايتميز في الوضع اذلا فراغ عن لقائه فحينئذ لايكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك لم يكن مايكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى) اقول اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل ايا فانهما ملاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هوكون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذلا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لايكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك اي ان كان احد

محصورة في وقت سيأتي فلولم يكن للحركة حضور لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لابد وان يحصل شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ماذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لايكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لايتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لايتجزى وهكذا القول في جميع مايقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لاتتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التي لاتتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة ففيهنا ابحاث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا اوسوء الاباطلا لتبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لايعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ماهو مقرر في المنطق وذلك سبب في اطلاق لفظ الوهم على الراى الباطل على سبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الراى الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الراى الباطل ﴿ اصحاب ﴾

ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثاني) عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لايحتاج

الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها اوعدم امتيازها في الوضع اوتجزيتها وهذه محال فالقول بها مح فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة و ينقسم الى مامضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لاينقسم ولاينقسم مابه يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لايتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية) اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ماهو موجود في الشيء بالقوة و بين ماهو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل مايمكن في الجسم من الانقسامات التي لاتتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على مالايتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل مالايكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لايمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لاينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مايشتمل عليه الجسم ولايكون منقسما فانه لايقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لاتقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لايتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى مالايتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد يناظر الفريقان فلما الزم

في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها ومحمولها عن اللواحق والعوارض فانه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه * البحث الثالث * عن انه لماذا قال وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشئ متأخرة لامحالة عن تصور ذلك الشئ فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو المفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذي لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل والتسمية عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدث من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلث احدها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تألفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام

ثم ان لقبول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشئ قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشئ قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما

اصحاب المذهب لاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بكون ابطئ في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله** (ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها) اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما وكثرة ما والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** (فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد) اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع زائدا من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد فهي تكون في حيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان

ينقف لان الوهم لايقدر على استحضاره اصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم يكن القسمة ممتنعة سواء عجز الوهم عن ادراكه اولم يعجز قد جاء فى بعض النسخ لاكسرا وقطعا ولا وهما وفرضا او يكون المراد ايضا ماذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلا قيانه فانه يحجب ما على طرفيه من التلاقى واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك فى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقى وجب ان يكون الذى يلاقى منه ما على يمينه غير الذى يلاقى منه ما على يساره اما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقى واجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثانى ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء اولم يكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التى لا تتجزى وهو المطلوب واما الثانى وهو ان يقال ان كل واحد من الطرفين يلاقى الوسط باسره فهو الذى عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول ايضا صح ماذكره من ان احد الطرفين يلاقى من الوسط غير ما تلقيه

لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدايرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز فى الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قوله** (وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم) هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما يمانع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان تضمر فى المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لان نفرض اولا تأليف الكثرة الاولى فى جهة ثم يحتاج التأليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لاقبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى

الاخر واما قوله وانه بحث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما واحدا واما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان القول بكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط قول بمداخلة الطرف لكلية الوسط والمتداخلان لابد وان تكون مكانهما او حيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين او بما شئت من الاسماء والاشياء ن لا يصيران كذلك الا بعد ان يصل طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا في وضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك الوضع فثبت ان القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه اعني حال كون طرفه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لابد وان يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانيا ولكنه اقناعي واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا تميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا ان القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان احد الطرفين لو دخل في كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر واما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد

وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المشاهدة المقادير لا تتالف مما لا يتناهى اصلا **قوله** (كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر) اقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات حجم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا **قوله** (لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال) اقول هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (تنبيه اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية

منها واما قوله فان كان شيء من ذلك لم تكن ما يكون عند توهم المداخل بالامر بل بقى فراغ وانقسم ما يلاقى فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقيض هذه التوالى وهو ان هذه الاشياء كاينة حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط وثبت فساد ان لا يلاقى منه شيئا وحتى بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يقال الطرف يلاقى بعضه بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية (تنبيه واشارة) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها فاذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد وان كان لكثرة منها متناهية حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى يكون حجم فى كل جهة فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية (التفسير) الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا فى الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها لا يكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان يكون الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام لمتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلاجرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التى لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقول انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

متقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية فى العدد فاذا لافرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذى مضى ابطاله فى الفصل الاول الا فى انهم زعموا ان الموجود فى كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فهذا هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لايعترفون باثبات الجزء الذى لايتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم فى الظاهر غير معترفين به لاجرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم يتألف من اجزاء لاتتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء لاتتجزى اى حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لايصرحون به واما الحجة على فساد هذا المذهب فهو ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية فى العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لامعنى للكثرة الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من اعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد اولايكون والثانى باطل والا لم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان لايحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحدة فذلك يقتضى ان يكون كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لاشك فى ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية فى مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى ان تكون نسبة ما فى احدهما من العدد الى ما فى الآخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت فى المقدار على حسب التفاوت فى العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذى فرضناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الخصم انه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى المقدار

الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى كالفلك اقول والاظهر انه لما ساب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** (بل هو فى نفسه كما هو عند الحس) يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** (لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب) اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لاتخرج عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق اولايكون والثانى اما ان يكون فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم * تذنيب * (اليس اذ لم يكن تأليف من احاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لايقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده) لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقى الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور فى الفصل الاول لايفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى لايتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقدار قسمة بغير نهاية

الى متناهى المقدار وجب ان تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد مع ان الخصم زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهى العدد الى غير متناهى العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح

المتن اما قوله كل كثرة متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهى فيهاموجود ان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التى هى العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة احد نوعى الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لايكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد الاول ولايكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون فيها موجودا لان الكثرة لامعنى لها الا مجموع الواحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لايجب ان يكون المتناهى موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهى المتناهى فى المقدار لم يجب ان يوجد فى كل كثرة متناه فى المقدار فان العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان اريد بالمتناهى المتناهى فى العدد لم يجب ايضا ان يكون فى كل كثرة عدد متناه لانا لانسلم ان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد ﴿ المقدار ﴾ لكن ليس فى الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد فى نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لايجب ان يكون فى كل كثرة متناه فى الكم المتصل اومتناه فى الكم المنفصل ثبت انه لايجب ان يحصل فى كل

ان الحركة عليها اوزمان تلك الحركة كذلك وانه لايتألف ايضا ممالاينقسم حركة ولازمان) فقد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها تنتهى الاجسام والخطوط التى بها تنتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذلم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لاحركة مؤلفة من اجزاء لاتتجزى ولازمان و يتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لاتصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لايكون اجزاءلها والالكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدود له بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء * اشارة * (قد علمت للجسم مقدارا ثخينا متصلا) المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو مابين السطوح وللامر الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ماهو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى مايقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لابقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون

المقدار متحدا لنهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى ان يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ماهو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ماهو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولايعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى يجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شيئا هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولايحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه مالم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لافى موضوع اعنى جوهريته او وضع شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شان ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يحصل به جوهريته **قوله** (وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك) الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجئ بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول

كثرة شئ متناه فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود بالفعل و ليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب فى كل كثرة ان يكون العدد المتناهى موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء لانهاية لها فلابد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان المتناهى موجود فيهما فثبت انا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التى هى الكم المنفصل لكانت المواخذة لازمة واما اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت المواخذة لان المواخذة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها والا لم يكن تأليفها مفيدا لحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلثة ايضا على مقدار الواحد وانما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لايفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفى التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها حاصلة فى الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها بامر لايوجد فى الاخر لان تلك الاجزاء متساوية فى الحجمية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الحجمية او بشئ من لوازمها

ويستحيل ان يقع الامتياز بشئ من عوارض الجسمية اومعروضاتها لانها اذا كانت متداخلة ولاشئ يفرض عارضا اومعروضا لواحد منها الاونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير اومعروضا له

واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد فى امر من الامور فيرتفع التعدد

منها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لايحصل منها زيادة المقدار لايحصل منها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان فى هذا الموضع لاجرم لم يجزم بالنفى ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون تأليفها سببا لزيادة العدد واما قوله وان كان الكثرة متناهية منها حجم فاعلم انه لما ابطل ان لايكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدر فى ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه اذا اراد ان يبين فى كل جسم متناهى المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهى اجزاء ذلك على تناهى سائر الاجسام المتناهية فى المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها و بين غيرها فى جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه اوربعه اوغير ذلك من النسب وكذا السطح لايمكن ان ينسب ﴿ الانفصال ﴾ الى الجسم لان الذى يكون ثلث الشئ وربعه هو الذى يكون بحيث لوضمت امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشئ والجسم لايحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح لايحصل من اجتماع الخطوط والخط لايحصل من انضمام النقط

جميع الانفصالات الممكنة فيه على مامر **قوله** (وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين) يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهى التى من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمى فهى ذلك الامتداد الذى فى الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ فى الشفا فى فصل فى ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذى هو الكم فهو المقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمى الذى هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذى يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لاغير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذى يطرء عليه احدهما وينتفى بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى كالصورة التى ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هى بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لايقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لوقبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه ولوقبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه **قوله** (فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته) قوة الشئ يعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى فى حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافى للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمى اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الش قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له

بالدليل الذى مضى فى ابطال الجزء الذى لايتجزى فى الفصل الاول فاذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان ينسب مقدار الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها و بين غيرها فى جميع الجهات وكل ما كان

كذلك كان حجما فى كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام فاما لولم يثبت كونه حجما فى كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذى يكون حجما فى جهة واحدة اوفى جهتين وهوالخط والسطح لايجوزان ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذى ذكرناه لايصفوالااذا اضمرنا فى المتن لفظة حتى يصيرهكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات اى وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى جميع الجهات ولكن الموجود فى النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات فاما ان يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ والناسخ اوتركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها واما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هوالموضوع وقوله نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غيرمتناهية نسبة متناهى القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم الذى زعم الخصم ان آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى

متناهى القدر لان المشاهدة دالة على ان هذه الاجسام متناهية فى مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم الى آخره فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهى الاجزاء الى الجسم الذى هو عند الخصم غيرمتناهى الاجزاء نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد

الانفصال فينبغى ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ماهو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غيروجود ذلك القبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لايمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولابد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لاتستدعى محلا ثابتا فلابد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التى تستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هوالهيولى واقول فى هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهوالذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هوادخال مالاينفصل بالفعل فى الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قوله** (وتلك القوة لغير ماهو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال بعود مثله مجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذواتصال واحد متعين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا ولايعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لايخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على

المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدي الى

المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب * تنبيه * (اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لايجوز ان يكون مؤلفا عن مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لايحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال واما قوله اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لايجوز ان يكون متألفا من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه لايجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار فانه لايظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان يثبت بدليل آخر وجود تناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار فانه لايجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهي المقدار فانه لايظهر بالحجة التي

وجه يكون حال كونها اتصالا لا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لايمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لايكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولابد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لايتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لايعرضان للمادة الابعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ماذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لوكان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولاتعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لايتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولايلزم من ذلك كونه صفة لذلك

﴿ الغير ﴾

مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهى الاجسام فى مقاديرها فكيف يجوز ان يقول اليس ان النظر اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية اى لم يقل النظر اوجب فى كل جسم انه لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يورد ها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لايقتضى ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذه الابهام باطل فانه متى ثبت تناهى الاجسام ثبت انه لاشئ من الاجسام يؤلف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة فى قوة الجزئية مع انها لايشعر بالوهم الكاذب الذى يشعر به الجزئية فلاجرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية اوجزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى مالا ينفصل فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهى انه ذكر فى الاول انه يجب ان لايكون وههنا ذكر انه لايجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير ممتنع فلاجرم قال انه لا يجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلاجرم لم يقل انه يجب ان لايكون بل قال انه لايجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان القائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لايكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذى

الغير * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك) هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لايقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها مالا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لاتبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لافى الخارج ولافى الوهم ثم بتذكر كون كل ذى حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لمايقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود اوالوهم له وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى وتخالفها فيما لايتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا ومايجرى مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلى جنسا كان اونوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت اليه الاشارة فى النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا فى الخارج لاشك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولاشك فى انه من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبايع **قوله** (ومالها من الغنى عن القابل اوالحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لايمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضى الاختلاف **قوله** (واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ماتقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ماتقوم بذاته بحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال

لاينافي الوجوب و بتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لاجسم ولا يمكن اما ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولامنافاة بين امتناع حصولها بالكلية و بين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب ان لايكون لامتداده المفاصل اللهم الا لعائق خارجي كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لايحس بشئ من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لامفاصل له في نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشئ فان تلك الصفة الممكنة لا يحدث الا بسبب فاذا لحصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا احد امور ثلثة احدها الفك والقطع والثاني اختلاف العرضين كما في البلقة والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفك لسبب كما في الافلاك او في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لاتنقطع ولايتفرق بنصف لعرضين مختلفين فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وههنا آخر الكلام في نفي الجزء الذي لايتجزى * المسئلة الثانية * في تفاريع نفي الجزء وفيها فصلان * تذنيب * (اليس اذا لم يكن تأليف من آحاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاشياء الوهمية لاتقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده)

* التفسير * انما سماه بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ماتقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لاتقبل القسمة ولاشك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية

معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** (لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وبابها جنسا وبابها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ماينضاف اليها محصلا اياها ولامادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا باضيا في معنى العموم اليها فهي وحدها لايكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لان الشئ الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولايكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لايجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لايمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لايكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لايقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لايقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لايقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لايحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من

اولانقسامات غير متناهية والاول باطل والالانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من ان الجانب الذي يلاقي منه ماعلى يمينه غير الجانب الذي يلاقي منه ماعلى يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا لانقسامات غيرمتناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لا يوجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الجسم غير متألف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا الانقسامات الغير المتناهية الا على احد الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي واما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده فمعناه ان القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذي اورده في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل في بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب

حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا الى ماعداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعات ماذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة *وهم وتنبيه* (اولعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام ومايشبهها) قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل هي انما متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلا و ينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

ان يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فيكون لامحالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان في القول باثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة ومن ارادها فليطالع سائر كتبنا * المسئلة الثالثة * في اثبات الهيولى وفيها اربعة فصول * اشارة * قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ماهو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولاشك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال كان حاصلا قبل

في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكر الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية اوالواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة اومضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية مايكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ومايصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح ادن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنين الانفكاكية مايصح بين المتصلين ويصح من المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي مايصح بين المتباينين) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي مايقتضيه سائر الاجزاء ومايقتضيه الكل ومايقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة امافي الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال اوفي جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لانزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى مايكون بسبب عرضين قارين والى مايكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ماللموضوع في نفسه

حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لاستحالة للانفصال وذلك الامكان يستدعى محلا وليس محله الاتصال لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه زوال عند طريانه فاذا محل امكان الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذى يكون محلا للاتصالين المتجددين عند طريان الانفصال فثبت ان الاتصال الجسمى موجود فى محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارى هو الاثنينية وهما عرضان ومحلهما الجسم فهذه الحجة تقتضى كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد ومما تقرر ذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذى زال عند الانفصال شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما ينحل بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان تقول الجسم الذى يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية التى كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان اخريان ومتى كان كذلك الجسمية موجودة فى محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه اوما كانتا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت الاجزاء التى يحصل فى كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية اوغير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير

و بالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينيته فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** (اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل) هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى الفلك اوزائلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلا تجوزون مثل ذلك فى البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمى مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هى عن الانفصال والاتصال **قوله** (واول هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه) معناه ان كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود اى لا يكون فى الوجود منه الاشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه فى شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية قد اخر الكلام الى ذكره فى اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على

متناهية وكل ذلك قد ابطلناه فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال مابقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد بعد عدم او يعدم بعد وجود

فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا للجسمية محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والذي عول عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية و بيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزئين فصورته عين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الآخر بالعدد هذا خلف وان لم يكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا

ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى هذين **قوله** *تنبيه* (وكل نوع يحتمل ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف توجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ و يوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قوله** *تذنيب* (اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تتقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها القدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفششة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء و ينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك

لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتها واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم

تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المتجددتين فاذا تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته فيكون تفريق الجسم اعداماله بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلوكان تعدد الجسمية بعد كونهـا واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونهـا واحدة يقتضي احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد لجسم واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت واعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منهـا لا تتجزى وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى لكان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطاري هو التفرق والتألف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقت المساعدة على ان الجسمية يزول عند عروض الانفصال فلم قلتم انه لابد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فليستدعي محلا قلنـا لانسلم ان الامكان حكم ثبوتي الاستقصاء في بيان ذلك في النمط الخامس ولنرجع الان الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقـال ان للجسم مقدارا ثخينا لامتناع

الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا نستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولى وان كان جسما * قوله * (اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهـاية) هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيئات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولان تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان تخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متنـاهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهـاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهمـا ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

ان يكون شئ ما صلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التى لا تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك المقدم كان بيانه له بيانا لذلك التالى

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثانى ايضا بنصف ذراع وهلم جرا و ينبغى ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزائد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه فى الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهى الى مساوات الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا فى الزائد اختار الشيخ المثل الذى لا ينافى حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الا بعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التى دون موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء فى صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا *قوله*(والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى *قوله*(ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات) اشارة الى مقدمة الثانية *قوله* (ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير نهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة *قوله* (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة منها *قوله* (واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد ليشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع فى الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد و يبين هذه القضية قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت

بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جازله ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما التجزية فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذى يحتمل التجزية فى ثلث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين وللبعض الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعى فاذا قلنا الجسم له ثخن احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذى يمكن ان يفرض له اجزاء تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذى ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذى متصل بخط على زاوية بحدها نقطة واحدة هى طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب

ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالاخر واعلم ان المراد بالاتصال فى هذا الموضع هو الاول فان كان انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافى واذا عرفت ذلك ظهر لك

من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه عن الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان مدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة في قوام تلك الجسمية المعينة فان التشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالحلية والاخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند حدوث الشيء واستحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره

متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولان معال ولا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي هو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرنا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى

فاين القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول لكنا لانحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطلوب فى هذا الفصل اثبات المادة الجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ اخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال

من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشئ هل هو غير المقبول او نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشئ الذى هو ههنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشئ فانه مغاير لذلك الشئ وذلك يقتضى ان يكون قوة قبول الشئ مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحهما واما الثانى فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال فانا يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لابد له من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ اخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا ان نقول الانفصال يستدعى محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فيستدعى لامحالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر وهو الهيولى فان قيل

انه او لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل مافيه من الزيادات فى بعد آخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ماهو ازيد منه * قوله * (فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة) يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة * قوله * (فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يجاوزه فى العظم) اى اذا كان لامكان الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ماهو اعظم منه قوله (وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده) اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فهذا فقد وجب انقطاعهما * قوله * (والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال) اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وهى يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم * قوله * (فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون مالا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال) ومعناه الظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لان القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل

على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعـد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هنـاك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعـد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعـاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غـير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفـاضل فى جواب اعتراضـات شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى هى ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعـد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيـه فحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصلا فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العـاشر مثلا ليس فيه زيادة على التـاسع فقط بل هو عبـارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العـاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثـانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه اخر فهو غـير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلهـا باطلة والغرض من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هنـاك لعدم حصول جميـع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصـارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهـذا ما يمكن ان يوفى هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه * قوله * (وقد تستبان

اليس ان الامكان عندك امر عدمي فنقول بلى ولكنه عنـد الشيخ امر وجودى وانما يجب علينا تفسير كلامه على مايطابق اصوله لا على مايطابق اصول غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرى فليس المقبول هو الانفصـال لانه امر عدمي بل القبول بالحقيقـة هو الجسميتان الحادثتان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذينك الجسمين هيئة وصورة اما الهيئة والشكل المقارن لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقـدار يجرى بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعنـد عود الاتصال يعود مثـله متجددا فاعلم ان محل امكان الانفصال غير الشيء الذى هو متصل بذاته لان المتصل بذاته يعدم عند الانفصال ويوجد متصلان اخران مثل الماء الواحد اذا جعل مائين فان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبـل طريان الانفصال فقـد بطلت وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى يصير جسما واحـدا فان الجسميتين الاوليين تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التى زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم ان لنفاة الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول فى الحيز او لا يكون فان كان لها حصـول فى الحيز فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكان الهيولى متحيزة وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام فى محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها فى الحيز وتلك الهيولى تحصل فى ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية

فيه واذا كان حصول الهيولى فى ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم استحال كون الجسمية حالا فى الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة فى الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز

استحال ان تكون الجسمية حالة فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا وحالا فيما اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة فى تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية فى محل يؤدى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام فى هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان يتمسك بها فى نفى كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة ومالها من الغنى عن القابل والحاجة اليه منشأ به واذا عرفت فى بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) * التفسير *

استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازات لحركة الكرة فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من جهة التى يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل اعنى فى الوجود) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل فى تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسمانى متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه فى الوجود لا ينفك عن شكل لوجوب تناهيه * قوله * (فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه واو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه او انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه لسبب الحامل والامور التى تكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل

انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذى اورده لا حاجة فى ابطاله الى برهان

﴿ ان ﴾

منفصل يكفى فى ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا يفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك

لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال الانفكاكي والانفصال على هذا الوجه يمتنع عروضه

للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة فالجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهى اما ان يكون غنية عن المحل اولا يكون فان كانت غنية عن المحل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهى غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حلوله فى المحل فاذا كل جسمية فهى غير حالة فى المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهى اينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل انا لما علمنا فى الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضى احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم اولم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت فى بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام شكان احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة فى الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهية فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذى يقبل الابعاد فههنا امور ثلثة احدها الابعاد الثلثة والثانى نفس قابلية الابعاد الثلثة والثالث الشئ الذى عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة فاما الابعاد الثلثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان تكون صفة ثبوتية فهى صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة اوما لاجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشئ غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر

ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعنى الشكل وباقى الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها اولا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها فى ذلك اللزوم والاولى اما ان يكون لنفس الجسمية اولشئ ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن * قوله * (ولو لزمه منه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئات التناهى والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كلية) هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا فى نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهى والتشكلات وانما قال هيات التناهى ولم يقل التناهى لان التناهى لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهى والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهى امر يعرض للشئ المتناهى والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اى لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير فى الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم فى هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير فى الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانى

ما يلزمه قبول الابعاد الثلثة والعلم بكونه امرا ما ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعا العلم الضرورى بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال الاجسام لما اشتركت فى قبول الابعاد الثلثة والاشتراك فى اللوازم يدل على الاشتراك فى الملزومات فاذا الاجسام مشتركة فى الجسمية فان الشيخ نص فى النمط الرابع على أن الاشياء المختلفة فى الماهية يجوز اشتراكها فى لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة فى الجسمية بل ان طائفة من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا ببداية عقولهم اشتراك المتحيزات فى طبيعة التحيز لاجرم استقام لهم دعوى الضرورة فى ان الاجسام متساوية فى الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار امران مغايران للجسمية لازمان لها واعترفوا بان الاشتراك فى اللازم لا يدل على الاشتراك فى الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة فى ان الاجسام مشتركة فى الجسمية واما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة فى الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك ان يقال ان الجنس له طبيعة واحدة فى الانواع ثم انه فى النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفى غير ذلك النوع لا تحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذى فى الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذى فى الفرس مثل الحيوان ﴿ اى ﴾ الذى فى الانسان فى كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشئ الى الشئ حاجة مثله الى ذلك الشئ فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام

فى هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعله فيه على ما هو عليه فى الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل فى عوارضهما على ان كل واحد منهما محال برأسه ثم امعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة فى ايرادها * قوله * (ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا) هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد الا بعد كونه متهيئا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط * قوله * (فبقى انه بمشاركة من الحامل)

التي لا يقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ من ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن الصور الطبيعة المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولهما في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنهما بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ انها طبيعة غير محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو موجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لم تكن صورة وبتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح

اي لظاهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب * وهم واشارة * (اولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله (فنقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة فقد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم

بل الصحيح فى الجواب هى ان يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى مايحصل وجودها ولكنها لاتكون محتاجة لذاتها الى شئ معين بل الى شئ ما اى شئ كان واما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس فى الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة

الى الفصل المطلق فلاجرم ابدا يكون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لامن قبل الجنس فلايلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم ان ههنا نقضا آخر وهو ان قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى ثم ان الوجود فى حق الواجب واجب التجرد وفى حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات فى اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتى فى النمط الرابع والشك الثانى على اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها فى الجسمية وثبت ان مايحتاج الشئ اليه يحتاج مثله اليه ولكن لابد من الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لايمكن اثباته بما يبين من حلول بعض الجسميات فى المادة فان لقائل ان يقول انه لايلزم من حلول الجسمية فى المادة الاجواز حلولها فيها فاما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لابد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصير حالة فى المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذا لابد فى بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ماذكر من حلولها فى المحل *وهم وتنبيه* (اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد تقابل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لااحتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية اوالواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة اومضافين كاختلاف محاذاتين اوموازاتين اومماستين يحدث فى المقسوم اثنينية ما يكون طباع

الفلك ومايجرى مجراه **قوله** (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها اوعن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لهاعن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدء التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ومايصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره اوالمصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولاشكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءله وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزء للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لايكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لايكون ومعناه لايكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لايكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى **قوله** (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحلها وبجرى بها) اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزأ مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول مايقتضيه السبب المذكور ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة

كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق فى النوع ومايصح من كل اثنين منها يصح من كل اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية مايصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع

للاتحاد الاتصالى مايصح بين المتباينين الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل ولعل هذا العائق ان كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولافصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه)

* التفسير * قد بينا ان مدار الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى على ان الجسم الذى يكون فى نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور فى هذا الفصل يرجع الى النزاع فى هذه المقدمة وبيانه وهو انا انما بينا ان الجسم شئ واحد فى نفسه بان ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزئين لابد وان يكون الجانب الذى هو يلاقى ماعلى يمينه غير الجانب الذى يلاقى ما على يساره وذلك يقتضى كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لاتفيد الا كون الجسم قابلا للانقسام الوهمى ابدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمى يجب ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكى واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذى يعرض له الانفصال ليس بمتصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذى هو متصل فى الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة ولا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى وهذا الذى ذكرناه فى تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال متألفة من اجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية

قوله (واما الجسمية الحاملة اياها المجزئة معها بطريان الانفصال عليها المقدار لوانفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى فى نفسها واحدة لم تصر كلا وغيركل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابلا فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما اوصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة) يريد ان المقدار لوانفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما الان نفس طبيعة واحدة لايقتضى الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولامادة قابلة فاذن لااختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم يصر كلا وغيركل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهى اصح وفى بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغيركل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المقدم الامن نفسها لانه لاعلة ولاقابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لايجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعنى من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى اليها لكونه صورة ثم قال اوصلوح موضوع يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيدهما بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هى هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتى الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين فى محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة فى الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة فى الوجود والحلول على جزئها لسبب كونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها فى الوجود وحده سببا فى المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هى منشأ الاختلاف فهى تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذى يقتضى التقدم

والتأخر لذاته و يصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ماسياتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة فى اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هى الى غيرها * تنبيه * (هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) اقول يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لايقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لوانفكت عن الصورة الجسمية لكانت اماذات وضع اوغيرذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلماذكره فيما يتلوهذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى البعض و منها ماهو المقوله المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتى بعد قوله (ولو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم) اى لوكان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلايخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات اولم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله (اوغير منقسم كان فى حد نفسه مقطع متناهى اشارة) وهذا هو القسم الذى لايكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم و يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع و كان غير منقسم كان بانفراده مقطع متناهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لاينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لوانقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لايكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله اوغير منقسم كان فى حد ذاته مقطع متناهى اشارة قوله (نقطة ان لم ينقسم البتة اوخطا اوسطحا ان ينقسم فى غير جهة الاشارة) اى ذلك المقطع لايخلو اما ان لاينقسم فى جهة اخرى اوينقسم والثانى لايخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة اوينقسم فى جهتين

والجواب عنه انه لما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء بأسرها متساوية فى الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه يكون مساويا فى الماهية لنصفه الاخر ولكله ولكل واحد من انصاف سائر الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشئ صح على ماعاثله فاذا صح على احد نصفى الجزء الواحد ان يتصل بنصفه الاخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف ان يتصل بنصف جزء آخر اتصالا رافعا الاثنينية وكما صح على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان ينفصل عن النصف الثانى من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية فى مفهوم الجسمية وقد بينا فى الفصل الذى مضى انه لاطريق الى اثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولاشك انه يبعد ان يقال ليس فى الوجود كله جزآن متساويان فى الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفى فى الصنائع العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام فى الجسمية ولكن لايلزم من ذلك ان يصح على كل جسم مايصح على سائر الاجسام كما لايلزم من كون لونية السواد مثل لونية البياض جواز ان ينضم فصل السواد الى لونية البياض والجواب عنه مامر والنقض المتوجه هو الوجود على ماقررناه ثم ان وقعت المساعدة على ان تلك الاجزاء صح على كل واحد منها مايصح على الباقى لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل ان تكون شخصية كل واحد منها ماتكون مانعة عن ذلك لان كل واحد منها وان شارك الاخر فى الماهية

لكنه مخالفة فى شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل ان تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف لانقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التى كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا مرة اخرى فان تينك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفى الجسم ما تصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفى الجسم يستحيل ان يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفى الجزء الواحد وهو الاتصال يمتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال يمتنع على نصفى الجزء الواحد وهذا الامتناع ماجاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ماقالوه غير صحيح لا فى نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن بان يجاب عن اصل السؤال بجوابين آخرين الاول ان يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التى هى قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المعترضة فيها اما ان تكون مختلفة فى الماهية او لا تكون فان كانت مختلفة فى الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط واذا اخذنا جزأ بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون احد نصفى ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثانى منه فهو لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبى احد نصفيه مساويا فى تمام الماهية بجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف ان يلاقى النصف الثانى باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له بجانبه الثانى ومتى صح ذلك صح وقوع التفكك من نصفى ذلك الجزء ولقائل ان يقول فهذا يقتضى صحة ان يماس فلك القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس

وكان الحاصل على تقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها امتداد الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشيا يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل والنقطة لايمكن ان يكون الاحالة فى غيرها والا لكانت جزأ لايتجزى والحامل لايكون حالا فهى ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة * تنبيه * (فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لايخلو اما ان لا يحصل الهيولى فى موضع من المواضع او يحصل وان حصلت فلايخلو اما ان يحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك المواضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل منهما نظيرا فى الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله (فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره واما بيان الامتناع

وهذا يقتضى الخرق وانتم لاتقولون به وايضا فالاشتراك فى الماهية يقتضى صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول مايمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بيناه الثانى وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات مضمومة بعضهـا الى بعض فيحصل فيمـا بينهـا فرج خالية وهو محال ولقايل ان ينازع فى ان شكل البسيط الكرة فى استحالة الخلاء على ماسياتى ولنرجع الى شرح المتن اماقوله فى تقرير السؤال ليس الامتداد الجسمانى الواحد يقابل الانفصال وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الاالذى يقع بحسب الفروض والاوهام ومايشبههافاعلم ان المراد منه ان الجسم الذى يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من اجزاء التى كل واحد منهـا لا يكون قابلا القسمة الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذات اوالمماسة اوغيرهما والذى يقبل الانفصا ل ليس بمتصل والذى هو متصل لايقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له الانفصـال واماقوله فى الجواب فاعلم ان القسمة الوهميـة والفرضية اوالواقعـة باختلاف عرضين قارين كالسـواد والبيـاض فى البلقة اومضـا فين كاختلاف فى محـاذاتين اوموازاتين اومماسـتين يحدث اثنينية مايكون طبـاع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق فى النوع فاعلم ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلة للقسمة الانفكاكية الاانه يكون قابلا للقسمة بالوجهين الاخرين اعنى القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف

الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غيراضافيين كما فى البلقة اواضافيين مثل ان يكون احدجانبيه محاذيا اى مقابلا لشئ لايحاذيه جانبه الاخر اويكون احدجانبيه موازيا لخط اوسطح لايوازيه جانبه الاخر اويكون احدجانبيه مماسا لشئ لايماسه

فبـان هذا لايمكن ههنـا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلايمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هنالك ولافى موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هنـالك كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هنالك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتيهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السـابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** (وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرنا من تخصص وضع جزئى لسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى لحوق تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى مخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهـذا الصائر ماء وهو هواء وانما لايمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود امابيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضهـا وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضـا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ماسنذكرها انما تقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص

جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقساما فى ذات كل واحد من ثلاثة الاجزاء بحيث يكون ماهية كل واحد من قسمى الجزء مساوية لماهية القسم الاخر من ذلك الجزء ولكل ذلك الجزء ولماهية جزء اخر من نوعه واما قوله ومايصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة فى الماهية والاشياء المتفقة فى الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها مايصح على الآخر واما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى مايصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على نصفى الجزء الواحد ان يتصل اتصالا منافيا للتعدد وجب ان يصح على الجزئين المتباينين ان يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزئين ان ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا على نصفى الجزء الواحد واما قوله اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم اوزائل فاعلم ان معناه جواب لشك يذكر ههنا وهو ان الفلك مساو للعنصر فى الجسمية ثم ان الاجزاء المفروضة فى العنصر يصح عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المفترضة فى الفلك متصلة مع ان الفلك لايتصل بالعنصر واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يصح الانفكاك على الجزئين وان لم يصح ذلك على نصفى الجزء الواحد وان يصح الاتصال على نصفى الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزئين وحل هذا الشك ان يقال الفلك ان نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التى كلامنا فيها ولو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل ان يقول هب انه يلتزم

دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعنى فى الجزء من الهيولى الذى كان فى موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الموضع المائى الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانه لايمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لايجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سدباب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لامحالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لابعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى لايجب اتصافه باحدى الصور النوعية

منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الاخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الاخر لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلمية واما قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب ان يكون نوعه في شخصه اي يمتنع ان يدخل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل ان يلزم فردا من افرادها ما يكون مانعا عن بعض ما صح على الفرض الاخر لاستحالة ان يكون المماثلة في تمام الماهية مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك احدهما عن الاخر وجب ان يصح على نصف احدهما ان ينفك عن الاخر فاذا يصح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك فثبت ان ما يمتنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وجب ان يكون نوعه في شخصه ولقائل ان يقول لا نسلم ان المتماثلين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول ثم ان الجسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الاخر * تنبيه * (كل نوع امكن ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك لازم طبيعي ﴿ متن ﴾ فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) التفسير

بينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها بالاوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة * تذنيب * (فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر افاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه افساد القسمين المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا يتجرد عن الصورة الجسمية * تنبيه * (والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه

كل ماهية فاما ان تكون نفس تصورها مانعة من الشركة اولا تكون والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك الماهية الاشخص واحد والثاني يقتضي ان يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ان كان لازما ﴿ ٤١ ﴾ استحال ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الاشخص واحد واستحال على ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا الى جزئين وان يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع انا قد فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجري مجرى التقرير لما ذكره في آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة * المسئلة الرابعة * في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد * تذنيب * (اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شيء صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيء هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الهيولى الاولى فاعرفها ولا يستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ماهو اكبر واصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم واحوالها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تتجزى وبين بعد ذلك ان مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن ﴿ ٦ ﴾ الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلاجرم سماه بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون ان الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير

من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله (وكيف ولابد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) اي وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما بين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله (وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى بجرمية العامة المشتركة فيها) الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان تكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعة على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانه لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك

ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا احد امرين
اما لان اجزاءه كانت متفشة فكان عظيما فاذا اند مجت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم
العظيم فيبقى الباقى صغيرا وينضم اليه اجزاء آخر فيصير المجموع عظيما واما على غير هذين

الوجهين فذلك مما يستبعدونه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حالتان فى محل فذلك المحل يجب ان لايكون له فى نفسه مقدار وحجم والالزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار فى نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار اصغر وبالعكس واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة فى اثبات المطلوب فى هذه المسئلة لانه لايلزم من كون المحل فى نفسه غير مقدار ان يكون قابلا لكل المقادير الاترى ان هيولى الفلك ليس لها فى نفسها مقدار مع انها لا يقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لايلزم من كون الهيولى غير مقدرة فى ذاتها ان تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح ان يعول عليه فى ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد ان لايختص فى بعض الاشياء قبولها قدر معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال فى بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر فى مقدار الخردلة بل اقل وبالعكس والالكانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولاشك ان تجويز ذلك بعيد

الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحيل ... هو غير حصوله فى ذلك لاين ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى لسهولة شكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند وجوده او اصعاده بالقسر اوتكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لايجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ماتقدم بالكيفيات فلا مضايقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لاتزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما الجسمية اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لايكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال وليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولة فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدء العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ماتبين

* المسئلة الخامسة * في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة * اشارة * (يجب ان يكون محققا عندك انه لا امتناع بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا فمن الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين في مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يجاوزه في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذ ان بعده والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد ما بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين. هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) * التفسير * لقائل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيتكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينهما فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى

في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة الجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاختلال الذي اوجبه هذا الفاضل * اشارة * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية والا اوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى مميزات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما

هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل بالجسمية فالجسمية اذا لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الامع المادة فاذا يلزم ان لاتنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون فى ان الابعاد لاتفارق المادة فان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم الا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا اوغير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لالنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادة لها فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة فى بيان امتناع وجود المقادير والصور المباينة عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد واعلم ان الحجة المذكورة ههنا على تناهى الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقديرها اولا ثم بناء الحجة عليها ثانيا فاولها ان الابعاد الغير المتناهية لولم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لايزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقى مثلث ممتدان الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول ذراعا والثانى ان يكون زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثانى بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا فى هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ﴿ عن ﴾ ان الامتدادين لوكانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين ان تلك الزيادات باسرها لابد وان تكون موجودة فى بعد واحد من الابعاد المفترضة

واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هى الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة قوله لايكفى ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لاتشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لايجب ان يحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لاتحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغى ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغى ان يكون مختلفا لامتفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دايم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث لاتتماثل تحتاج الى علل يندر وجودها لتصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لاتتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله** (وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى) قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هى اقتضاء ذلك ان لايكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولانهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات او وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التى تنتظم بانتظامها امور العالم على ماهو عليه فى نفس الامر * وهم وتنبيه * (واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا اوتكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى به مطلقا اوتكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد

بين ذينك الامتدادين والبعد الذى يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لابد وان يكون غير متناه فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فاما اذا لم يقدر كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير المتناهية فى خط الواحد ان يصير ذلك الخط غير متناه الا ترى انا اذا نصفنا خطا بنصفين وجعلنا احد النصفين اصلا ونصفنا النصف الثانى بنصفين آخرين وضممنا احد نصفى الثانى الى النصف الاول فههنا قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقى مرة اخرى ونضم نصفه الى الاصل صار الاصل ازيد مما كان ثم من المعلوم ان كل مقدار فانه قابل للانقسامات غير متناهية فاذا الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية مع انه قط لا ينتهى الى مثل مقدار الخط الذى قسمناه اولا بنصفين فضلا عن ان يصير غير متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادات اذا كانت اكثر من المزيد عليه فانه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فنقول المثل موجود فى الزائد فاعتبار المثل لا ينافى حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافى هذا الاعتبار وثالثها انه يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ورابعها ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد فى بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثانى فزيادة الثانى على الاول

عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر) يريد كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزأ منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين الشيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثانى ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون لقابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فيه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون

توجد ثان في الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد وجد فيه البعد الاول الذي فرضناه اصلا وسائر الزيادات الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة اخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني محال لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة يفترض فوق ذلك البعد بعد اخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فانه يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها انه حصل في غيره وجب ان يصدق على المجموع انه حصل في شيء لانا قد بينا ان البعد الفوقاني لابد وان يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحته فاذا وجب ان يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الاخرين هذا خلف فثبت ان القول بامكان الامتدادين غير متناهيين ادى الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا فان قيل هذه الحجة مبنية على ان في الابعاد المفترضة بين الامتدادين بعدا هو الاخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذينك الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد اخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد متناهية امكننا فرض بعد

التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما امامع الآخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما ولا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولابد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما

تأثير

هوآخر الابعاد لكن لايلزم من اشتماله على مافى تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نفرض بعدا هو اخر تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول لاشك انا اذا فرضنا لابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشير الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لايضرنا فى الاستدلال لانا نقول ان القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما ان يكون هنالك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية اولا يكون فان كان هنالك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات وجب ان لايكون فوقه بعد آخر والالم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة فى البعد الذى فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الامتدادين وان لم يكن هنالك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لولم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوق مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة ومقوم لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة جلية الامقدمة واحدة وهى قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا فى شئ آخر وجب ان يكون هنالك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لطالب ان يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا فى شئ واحد وجب ان يكون كلها باسرها حاصلا فى بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط

تاثير فى الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون لافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لايفيد التلازم اذ القابل لايقتضى الايجاب فى علية ه قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لاتكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لاالهيولى تتجرد عن الصورة ولاالصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهى ان يقال لماثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به الآخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لوكان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لايبقى للتلازم معنى بل الاظهر ماذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ماظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما الى آخره تنبيه على ماهو الحق فى ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لايمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لايصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لايحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقدمرت

ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لايمتد بعد فى ملاء اوخلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال اوخلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بموجود ومالا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال انه لوثبت لوجب ان يكون متناهيا واما قوله فى الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لايزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ماذكرناه فى المقدمة الاولى واما قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما الابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات فهذه المقدمة الثانية واما قوله من الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة واما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ عن تفسير المقدمات شرع فى تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد ان يوجد بعد مشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس لما يزيد عليه امكان فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لولم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات اوجب ان يكون هناك بعد لايحصل مافيه من الزيادات من بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لايوجد فوقه بعد اخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين محدودا ﴿ المستحفظ ﴾ بحد معين لايمكن ان يوجد ماهو ازيد منه واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لايوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة

الاشارة الى فساده وسياتى بيانه بقول ابسط والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينفى تلازمهما * اشارة * (اما الصور التى تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر الهيولى لبائنها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين) صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى اذا طرء زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ماسياتى واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لايمكن ان تكون عللا مطلقة ولاآلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لاتعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم قوله وههنا سر اخر السرهو ان دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلوم الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هى صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدء

الابعـاد الغير المتناهيـة التي هي موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعـدين الامتـدادين محدودا في التزايد
عند حد لايجاوزه في العظم فاعـلم ان المراد منه انه اذا كان لامكان الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتـدادين
نهاية وجب ان ينتهي البعدين

الامتدادين الى بعد لايوجد ماهواعظم منه واما قوله وهنالك
ينقطع لامحالة الامتدادان ولاينفذان
بعده فاعـلم ان المراد منـه انه اذا
وجب انتهـاء الابعاد المفترضة من
ذينك الامتدادين الى بعد لايوجد
ماهواعظم منه وجب ان ينقطـع
الامتدادان وان لايبقيانافذين ممتدين
بعـد ذلك واما قوله والاامكنت
الزيادة على اكثر ممايمكن وهو
ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محـال فاعلم ان المراد منه
انه لولم ينقطع الامتدادان لامكن
ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي
فرضناه انه اعظم الابعـاد فحينئذ
يوجد بعـد يشتمل من الابعاد الغير
المتناهيـة على اكثر من الجملـة
المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وذلك محال
واقول ظهر من جملة ما مرانه لولم
يوجد بعد واحد يشتمل على كل
تلك الزيادات الغير المتناهية لزم
انقطاع الامتدادين وتناهيهمـا
مع انا فرضناهما غير متناهـيين
وذلك محال والشيخ انما لم يصرح
بذلك اعتمـادا على فهـم المتعلم
واما قوله فبين ان يكون هنـالك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين
فيه تلك الزيادات الموجودة بغير
نهـاية فمعناه ظاهر فانه لما ابطل
القـول بانه لا يوجد بعـد بين
الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات
ثبت به وجود هذا البعد واما قوله

فيكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو
مبني على ان البعد الذي يوجد فيـه الزيادات الغـير المتناهية لابدوان يكون غـير متنـاه والشيخ لم يصرح
بهذه المقدمة تعويلا منه على ماذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات

المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبـة بشخص يمسك سقفا بدعامات
متعـاقبة يزيل واحدة منهـا ويقيم اخرى بدلهـا فتأدية الكلام الى
اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع * اشارة * (يجب ان يعلم
في الجملة ان الصورة الجرميـة ومايصحبهـا ليس شئ منهما سببـا لقوام
الهيولى مطلقا) يريدان يبين ان الصورة الجسمية ومايصحبها من الصور
النوعيـة سواء كانت عنصرية اوفلكية ممكنـا زوالها اوممتنعا فانها
لاتكون عللا مطلقة ولاوسـائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضـل
الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر
عن المتـاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشئ سواء كان
التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمـة بينـة الثانية ان الشئ الذي
يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ
استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثـانية من النمط الثاني من هذا الكتاب
في بيـان ان محدد الجهات متقدم بالوجود عـلى الاجسام المستقيمـة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام
المستقيمة الحركة اومتقدمة عليها والمتقدم عـلى المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هـذا الكتاب حيث بين ان الحـاوي لوكان
متقدما عـلى المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما عـلى عدم
الخلاء ثم زعم هنـاك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقـل المتقدم عـلى
الفلك المحوي غـير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان مامع القبل
بالذات لايجب ان يكون قبـل ومامع البعـد يجب ان يكون بعد والفرق
مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين احدهما يتعلق بالاخر
امامن حيث التصور اومن حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل
في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا
في الوجود ووجود الملا ونفي الخلا عـلى تقدير كون نفي الخلا امرا
مغايراله في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كحلوين اتفق
انهمـا صدرا عن علـة واحدة بحسب امرين اواعتبـارين فيهمـا
ولايكون لاحدهما بالاخر تعلق غـير ذلك كالفلك والعقـل المذكورين
ولاشك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعـنى واحد فلعل الفرق
هوتلك المبـاينة المعنوية ثم قال الثـالثة انا قد بينـا ان الجسمية لاتنفـك

متساوية غير متناهية فانه لابد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن

فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يبنى على فرض كرة خرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يحتج عليه بما لايستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبني على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه اويلحقه ويلزمه او انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه اويلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل ولوازمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه ماتلزم كليته ولوازم ذلك بسبب فاعل يؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غيرهيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه بمشاركة من الحامل) * التفسير * قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمية لاتنفك عن الهيولى وتقريره

عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لايوجدان الامع الجسمية وبينا ان الجسمية لايمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية ومالايكون متاخرا عن الشيء فهو امامع الشيء اويكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية اومعها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونهما نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزءله فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنهما فان مالايكون علة للشيء لايكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولايلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ماعندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لاتتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لاتنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولايبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى مايتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما امامتقدمان على الجسمية اوموجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة اوواسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا

ان يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد اوحدود وكل ماكان كذلك فهو ﴿ محال ﴾ مشكل فاذا الجسمية لاتنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية اولما يحل فيها اولمايكون محلا لها اولما لايكون حالا فيها ومحلالها وباطل ان يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساولكلها

في الماهية فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان احدهما يساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل وباطل ان يكون لشيء حل في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل ان يكون لشيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهي ايضا قابلة لسائر الاشكال والا لكانت الجسمية لذاتها غير قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال لزم ان تكون الجسمية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شيء كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فمعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود فبالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالمقدار لابد وان يكون متأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة

محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** (ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود) معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الابسبب المادة واستحال كون الشكل لازما لماهية

الجسم بل لوجوده بسبب المادة

واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل فمعناه انا لو فرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غير حال في ذاته فاما ان يلزمه الشكل لذاته او للفاعل او للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزم ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا ولهذا

في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته و بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا و يظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل

اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل اى لوكان قايما بنفسه موجودا لا في محل الكان اماان يلزمه هذا اللازم عن نفسه اوعن سبب فاعل واما في القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه

في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لاتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لوضم ماقبل هذا الكلام الى مابعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلو لها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان الصورة علة لحلولها في الهيولى و يكون اقتضائها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الاانها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لوكانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اعاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها اوحتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة

هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لا في محل ومادة لاجرم استحال ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادت وهيأت التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل والثاني استوأ الكل والجزء في الشكل اما الاول فهو يتضمن الالزامين احدهما استوأ الاجسام في مقادير الامتدادات وثانيهما استوأها في هيأت التناهي والشكل فاما بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلوكان المقتضي للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لانسلم ان الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في اول القسمة

بل الذي ذكره هو ان الجسمية لا يجوز ان تكون علة للتناهي والتشكل والمقدار غير والتناهي والتشكل غير فاذا المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي

والتشكل التابعين له كان اولى واما بيان الثانى فهو استواء الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل فمناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهى والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل لامعنى له الاهيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام فى هيأت التناهى والتشكل وذلك لان الاجسام متشابهة فى أصل التناهى ولكنها غير متشابهه فى هيئات التناهى ولقايل ان يقول ايلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استوأ الاجسام فى الاشكال على الاطلاق او استوائها فى الاشكال الطبيعية فان الزمتم الاول فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك فى المقتضى الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل اولاتكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية التى لكل جسم بسيط يقتضى ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لايلزم من الاشتراك فى علة الشكل الاشتراك فى الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هى العلة للشكل لكن الاجسام تشترك فى الشكل لامور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان الزمتم الثانى التزمناه فان الشكل الطبيعى للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة فى المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذى وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله ﴿ اوواسطة ﴾ وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فمعناه ان جزء الجسم مساو لكله فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون فى نفسه سيبا واحدا

للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمع المقارن لايتأخر عن وجود العلة المتشخصة اى لايمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بمايقارن وجودها فكيف يسبق على مايقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس مالايباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقول المع المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لايجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود مقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لايجب ان يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها اوشريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلايصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** (ولكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لاتوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الابهما اومعهما) قال الفاضل الشارح معناه مامر فى المقدمة الثالثة **قوله** (وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك) قال ومعناه مامر فى المقدمة الرابعة **قوله** (فتصير الهيولى سببا من اسباب مابه اومعه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال) فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى

اوواسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله مابه اومعه تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به اومعه ثم تلخيص مابعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به اومعه اي قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما اومعهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام

ولا يكون له شيء من الاجزاء الا لاحد اسباب ثلثة احدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله هاهنا الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اما ان يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام اوفي الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه جزء اصلا واذا لم يكن له جزء كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره اولم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وكيف لانقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لاشك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف اعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزأ لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزأ له واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير ان تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضي لحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب ان يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر المقتضي للشكل ان يساويه

في الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء يقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما اولا فهذا تلزمكم ايضا لما جعلتم المقتضى للشكل هو الصورة النوعية التي يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسم وان كان لا يتأبى عن الانفصال ولكن يتشخص كل جسمية يأبى عن ذلك فتبين سقوط الالزام فان حاول محاول تقرير هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل لجزء ه مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضى قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب ان لا تكون مقتضية الشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوي لان من الجائز ان تكون الجسمية علة لمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام لاجل مانع منع ذلك واما كونه جزأ الكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع الا ترى ان القطعة من الارض اذا انفصلت عن كلها فانه لا تصير كرة مع ان المقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو ﴿ وشكل ﴾ كونه جزأ للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز ان يكون ها هنا كذلك ثم ان ساعدنا على ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز ان لا يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار

المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه * اشارة * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول و يقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصور ة لكانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد من ان يحصل اين آخر

فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك ههنا هذا فهذا ماعندي في هذا الموضع

واما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبين انه متشاركة من الحاصل فمعناه ان لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لكنا بينا ان ذلك محال ولقائل ان يقول لم لايلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل ان تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل الاترى انك تأخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لايرد عليها لا الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت واذا ثبت ان قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ماكان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ماكان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لاستحالة وكل ماكان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية على

﴿ ٨ ﴾

مامر في الفصول الماضية فاذا يلزم ان كل ماكان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه يغني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لاتوجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي

وشكل آخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لايلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لايجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لاتنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ماالتباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما لا من حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لايلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جواهر هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بهاليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لايجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الايون مقيما للجسم المتشخص بالايون وذلك لاينافي اقامة المادة بالصورة * اشارة * (ليس يمكن ان يكون شيئان

فيلزمها الشكل وكل مشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ماكان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال فاذا لووجدت الجسمية لافي مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها الافي المادة فثبت ان هذا الكلام لوصح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشوا * وهم اشارة *

(اولئك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصول للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها اوعن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها صورة الكل ويتجزا بها واما المقدار لوانفرد ولم يكن هنا لك شئ يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغيركل بحسب ذلك الفرض الامن نفسها لامن علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيأ معينا مما تختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن ان يقال ها هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما اوصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء بحاله مختلفة (* التفسير *) هذا الشك انما اورده على الوجه الذي ابطل به القسم الاول من الاقسام

كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه) اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هنالك شئ اخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر اومع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبداءها يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله** (ولايجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه) اقول وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الاخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر لايخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه اولم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم اوالى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ماذكرتم عليه حجة بل مازدتم الااعادة الدعوى وهذا الاحتمال لولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لاتوجد الامعا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لواحتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها

الثلثة المذكورة وهو ان القائمة بنفسها لواقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها

مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو ان يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع ان جزئه مساو لكله في الماهية والالكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزئه مساويا لكله في الشكل فاذا عقل فليعقل

ايضـا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزئهـا مساويا لكلها فى الشكل وحاصـل الجواب ان المقتضى لمثل شكل الكل قائم فى الجزء الا انه تختلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجـود كلـه وجزئية ذلك

الجزء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذا كل الفلك وجزئه انما اختلفـا فى الشكل بعد اشتراكهمـا فى المقتضى لذلك الشكل وهو الصـور ة الفلكيـة لاختلا فهمـا فى الكلية والجزئية وهذان الوصفان غيرلازمين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المارقة لاتحصل الا بسبب المادة فاذا لولا كون الصورة الفلكيـة ما دية والا لمـا حصل هـذا الاختلا ف و اما الجسمية المجردة لمـا فرضت غـير مفارقة للمادة استحال ان يكون شئ منهـا كلا وشئ منهـا جزأ لان الاختـلا ف فى هذين الوصفـين لايحصل الا بسبب المادة على ما بينا واذا لم يحصل الاختلاف فى هذين الوصفـين استحال اختلا فهمـا فى الشكل فهـذا حاصل الجـواب وفيه بحث ولكنهـا نذ كره بعـد تفسـير المتن اما قوله فى الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعـة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرميـة ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها اوعن جرميتهـا فمعناه ان الشكل المعين انما حصل للفلك لاجل القوة السـارية فى هيـولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيـو لى اولاجل الجرمية الموجودة فيهـا واما تفسير لفظى القـوة والطبيعـة فسيأ تى فى مكان آخر اولى به من هذ المكان

واماقوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزء امالكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية فى تلك الهيولى استحال ان يحصل للجزء مثل ماحصل للكل من الشـكل لاستحالة ان يتشـكل الجزء لشكل الكل مادام ذلك الجزء جزأ لذلك الكل واماقوله

فلا يكونان معـا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هـذا التلازم لايعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينـة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغـير وكون البيان هو الدعوى بعينـه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهـان وانما اعيـد ذكره لعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دايرا كما الزمـه بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هى التى يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لايكون دورا ثم اذا اخـذ الموصوف والصفة معا على ماهو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما داير ولايكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ماظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التى تكون بين المتضائفين ليست من جنس ماتقدم بطلانه بل هى معية عقلية معها وجوب تعقلهما معـا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانمـا لم يكن تعلقهما تعلق التضائف لان المتضائفين لايمكن ان يعقلا منفردين بخلا فهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبـات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعـد تعقلهما كما فى سـائر انواع المضـاف المشهور * **قوله** * (فبـقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لاتكونان فى درجة التعلق والمعية على السـواء) قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى مايكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخرى من غير عكس والى مايكون لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة

فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ماتقبل تلك الصورة ويحملها ويجرى ما معناه ماذكرنا من ان المقتضى لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الا انه لم يوجد ذلك العارض الذى عرض له وهو كونه جزأ لذلك الكل وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعنى كونه جزأ لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الجاعلة لها المتجزئة بها وقد علمت ان الاختلاف فى الجزئية والكلية لا يكون الا لاجل المادة واما قوله وان المقدار لو انفرد لم يكن شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة وهى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا عما تختلف فيه حتى تغير الكلية فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون شئ منه كلا وشئ منه جزأ لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجئ من نفس تلك الماهية بل لا بد وان يجئ من المادة واذ ليس لها مادة استحال ان تخالف منه شئ شيا فى الكلية والجزئية ولم يكن ان جزئه تخالف لكله فى الشكل لمثل العذر الذى ذكرناه فى الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة اوصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذى ذكرناه فى الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود فى نفسه وكانت القوة السارية فى كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضى ان لا يحصل مثل الشكل للجزء الذى يفرض بعد ذلك فهذا هو ﴿ ان ﴾ العذر الذى ذكرناه فى الفلك ولا يمكن ان يذكر مثله فى الجسمية القائمة لا فى مادة وظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له ان ما يقتضى تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزأ

* قوله * (والصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان تطلب كيف هو) انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

* اشارة * (انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى) لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما وجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الشئ الذى يشارك الصورة فى العلية ماهو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الموجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد بعد المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفى فى وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكر هو ايضا فى كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغى

ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشاركه به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالف من الاحوال النوعية * قوله * (وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان ان يشير الى كيفية التشخص كل واحدة منهما بالاخر ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لايقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى

فان قيل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزئها انما لم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزأ لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة ولقائل ان يقول الذي تذكرونه من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزئها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزئها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل باولى من العكس وان جاز ذلك لجاز ان تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضي لشيء ان يكون كلا ولاخر ان يكون جزأ وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى آخرى تسلسل وان لم يكن الهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فائن قالوا هذا الحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزئها معا في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى تقال ليست الهيولى اولى من العكس بان تجعل احدهما كلا والاخر جزأ لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم تحصل بعد ذلك جزأ الصورة اما لتوهم او اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلا من جزئها فنقول الان صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لا في مادة تكون وجود كليتها سابقا على وجود جزئيتها فلاجرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة

يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها و بين الصورة الفلكية فرق * المسئلة السادسة * فى امتناع خلو الهيولى عن الصور الجسمية و فيها فصول ثلثة * تنبيه * (هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به ولوكان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم ٦٢ كان فى حد ذاته ذو حجم اوغير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة وان لم ينقسم اليه اوخطا اوسطحا ان انقسم غير جهة الاشارة) * التفسير * لما فرغ من بيان ان الصورة لا ينفرد بنفسها عن الهيولى شرع الان فى بيان ان الهيولى لا ينفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه ان الهيولى لوكانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشار اليها اولايكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول فى بيانه الهيولى لو كانت من حيث هى هى مشارا اليها لكانت اما ان يكون منقسمة من جميع الجوانب اولا يكون والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثانى باطل لان مالا ينقسم فى جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان لايقبل القسمة اصلا وهو النقطة او يقبله فى جهة واحدة فقط وهو الخط او فى جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل ان تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهى اما ان يحجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقى اولا يحجب فان حجبتها عن التلاقى انقسمت لما مر فى مسئلة ٧ الجزء ان الوسط الذى يحجب الطرفين عن التلاقى منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقى كانت النقطتان التلاقيتان لها نافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اولم يبق

فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلية هى الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجية فى احكامها بالامور العقلية من حيث هى عقلية * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر والذى يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابهما ووجودهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات

فان بقيت مباينة بعد نفوذ طرفي الخطين الحدين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب ان يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية في وضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم ان يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فانها يكون حالة في النقطة المباينة والحال في المباين مباين فاذن النقطة التي فرضت غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم يبق مباينة صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالا في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الشيء فاذا الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها مجردة هذا خلف فثبت ان النقطة لا يمكن ان يكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما ان يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي اولا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما ان يمنعهما عن التلاقي اولا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل ان تكون في حد ذاتها مشارا اليها وفي هذه الحجة ابحاث تركناها اختيارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد هاهنا كون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هي هي اما ان تكون له اختصاص بالحيز اولا يكون فان كان الاول كانت الهيولى

لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرافع فليس احديهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة و بين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مع وجودهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول

* تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت

تنبيه (الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم التعليمي والبسيط هو السطح و الخط و يتصل بها

في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لاجزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذى به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هنالك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية

﴿ مضافة ﴾

هي الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما يبقى تلك الذات اولا يبقى فان لم يبق لم تكون الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل في المعدوم وان بقيت فتلك الذات لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة اصلا

بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى يشار اليها بسبب مافيها من الجسمية كلام مجازى بل المشار اليه هو الجسمية ماوالهيولى فغير مشار اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب مايحل فيها واما قوله فلوكان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم فاعلم ان في ظاهره نظرا لانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان في نفسه مقدارا الا انه ليس بذى مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزية من الجوانب الثلثة فاذا يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذى وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله ان غير منقسم كان في نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل مايشار اليه فلا من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذى انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك المقطع شئ من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل مايكون مقطعا للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لاجرم انعكس تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية فصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذى به صار مقطعا للاشارة فهي ان لم تنقسم

البته كان نقطة وان انقسم فى غير مأخذ الاشارة كان خطا اوسطحا فقد بين ان الهولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة او خطا اوسطحا او جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور فى الكتاب وقد ذكرناه *تنبيه* (فلو فرضنا هيولى بلاصورة وكانت بلاوضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنالك كما يمكن ان يقال لوكانت فى صورة يوجب لها وصفا هنالك او قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهنالك وضع جزئى لحوقا يخصص فى اقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى لها مما كان موضعا لهذا الصاير ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثانى وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لاتكون مشارا اليها وبيانه ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن فى حيز وجهة استحال ان تحصل فى حيز معين عند حلول الجسمية فيها لان حصولها فيه على التعين لوكان للجسمية اومايلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان لايحصل فى حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لايحصل فى حيز معين

مضافة الى ذى النهاية **قوله** (والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع مايتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لايتصور الابعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما اوليكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف مادارت القضية فلم لايجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لايعقل كونهما جزئين عقليين اذهما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لايكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لايتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتى وهو ان السطح لايعقل الجسم وقال ايضا متعرضا على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة

بل اما ان يحصل في كل الاحياز وهو محال اولا في شيء منها فحينئذ لاتكون متجسمة مع انا قد فرضناها متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوي الاجسام باسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الان بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم

العنصري لايجب اتصافه بشيء من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا ابدا بصورة معينة فلم لايجوز ان يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لايجب حصوله في حيز معين الا انه مع ذلك تحصل في حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر الواحد بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر ليس الاعلى سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة اخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض له ماجعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها واما الهيولى الخالية عن الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ماكانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ماجعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلاجرم صح ان يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلا جرم حصلت بعد الجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية

من السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللمي اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لايعقل الابعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولايبالي اين يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** (واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة اوقطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة قد يوجد ولا نقطة) يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لايعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** (واما المركز فعند ما تتقاطع اقطارا وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لايتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل

عن الجسمية وعن جميع الصفات امالو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم تمنع ان قال المادة قبل اتصافها بالجسمية

حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية

الاجزاء في المقادير الابعد وقوع ماليس بواجب فيهما من حركة او تجزية

واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمنشاء يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها) اقول يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا وهي متميزة في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بان تقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** (وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الاترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها

معينة وعلى هذا التقدير تسقط حجتكم التي عولتم عليها فلئن ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيأ واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لابد وان تتجزى بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهيولى في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان تكون قابلة للقسمة اولا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة ماليس بمنقسم منقسما اولا تمتنع فان لم تمتنع سقط اصل الكلام ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال قبول الهيولى القسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقدانها لاتقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيقع الحجة التي ذكرتموها لغوا واما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما اختص بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان الجزء المعين من الهواء يكون

في حيز معين فاذا قلبت ماء فانه لثقله لا بد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الآخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك لحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين

اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر معين فاعلم ان هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال وكانت في صورة توجب لها وضعا هنا لو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فمعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضناها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان تحصل في حيز معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عند ما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية مختصة بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت الصورة فيها عند ما كانت في ذلك الحيز ولقائل ان يقول حصول الصورة فيها عند ما تكون هي في ذلك الحيز سبب لاختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ﴿ وان ﴾ ما كانت مختصة بحيز ان لا يتخصص لها حيز لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات اعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الاحياز

ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطحا فكيف يكون ذلك بعد حركتها) افاد هيهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * تنبيه * (ما اسهل ما يتاتى لك تامل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير وابتناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض

واما قوله وليس يمكن ايضا ان يقال الى اخره فمعناه ما ذكرناه فى الجواب عن السؤال الثانى فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سوآء كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع اجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السوا كان

وان كان لا جسم) يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد التقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر لشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل اعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية *تنبيه* (واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا) يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احديهما بان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه

جوابنا عنه ان نقول الجزء من الهوا اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا فى حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذى كان موضوعا لهذا الذى صار الان ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه فى الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضى ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق علية للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقايل ان يقول لا نزاع فى كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخر اعدت المادة عند الجسم لاختصاصه بالموضع المعين وتقريره ما مر *تذنيب* (فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) *التفسير* قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون والقسم الثانى انما ابطلناه بان قلنا

اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل فى كل الاحياز اولا فى شئ من الاحياز او فى حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثانى ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لا جرم بعد لم يقل ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل امر بان نحدس ذلك يعنى لما بطل

القسم الثالث فمن تنبه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

(والهيولى قد لا يخلو ايضا عن صور اخرى وكيف ولابد من ان تكون امامع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر اومع صورة يوجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لابد له من استحقاق في مكان خاص اووضع خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها) * التفسير * لما فرغ عن بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور اخر بعضها مناسبة للكيف و بعضها مناسبة للاين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا للوازمها ولا للفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا ممكنا وقع لا عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة فيها فلابد وان تكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الجهة

لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله * اشارة * (ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الابنى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتهما ووجه المناسبة انها كالتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لو ضعها تتناولها الاشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها و بينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية * اشارة * (لما كان الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فاوصل اليه هو الجهة لا بجزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية) يريد بيان

مبنية على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ
ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا
في الصور التي هي مبادي تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب

ان تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فلئن قيل اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لاتقبل الا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى نقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ثم ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لابد من اثبات ذلك
في كل جسم بيانه وهو ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك
الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك اولا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم
الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية او لما يكون

بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح بالقياس الا الى ما لا ينقسم في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب الحركة في الشئ المنقسم لا محالة انما يكون عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا فيجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة * وهم وتنبيه * (لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما نتلو هذا الفن من الكلام) الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبت بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل

حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لهـا والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا فية بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لهـا مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيهـا فقد سـقط اصل الحجة واما الثانى فهو باطل ايضا لان ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة له لشئ غير حال فيه ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمـا نيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد لجسمية غيره تلك الكيفيـة وايضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينـة اذا كان لاجل شئ غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة او بغير واسطة واذا كانت المادة كافية فى هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التى ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذى لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة حالة فيه واما العناصر فعلوم انها على قسمين احدهما ما يقبل الاشكال المختلفة لسهولة وثانيهما ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة قبول التشكلات معللة بعلة وجودية واما صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات

بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سمينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق *النمط الثانى* (فى الجهات واجسامها الاولى والثانية) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية *اشارة* (اعلم ان الناس تشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان منها طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هنالك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات

الثلثة اعنى سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبولها وعدم قبولها لابد من اسنادها الى علل وجودية فلم قلتم ان تلك العلل صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله اى الحال الذى يكون سببا لوجود محله فاذا عرفت ذلك فهب ان الحجة التى ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام بامور موجودة فى الاجسام لكن لابد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود تلك الاجسام حتى ثبت كون الامور صورا والا فلا يكون صورا بل يكون اعراضا والى الآن ما رايت احدا يشاغل باقامة البرهان على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على ان الحجة التى ذكروها تدل على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها وذلك من وجهين الاول ان هذه الصورة اما ان تكون حالة فى الجسم او فى الهيولى لكن يشترط حلول الجسمية فيها وعلى هذين التقديرين فانها فى وجودها تكون محتاجة الى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال واذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هى علة للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن صورة الثانى وهو انهم اما ان تثبتوا فى الجسم صورة واحدة تكون هى مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا بانه قد صدر عن الصورة الواحدة اكثر من اثر واحد وهو عندكم منكر واما ان تثبتوا فى الجسم بحسب كل عرض مخصوص وصورة مخصوصة وحينئذ قد حكمتم باثبات الصور الكثيرة للمادة الواحدة ثم ان هذه الاعراض غير مترتبة فانه ليس بان يقال حصول الجسم فى الاين المخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص باولى من العكس وكذلك ليس بان يقال ان اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او البرودة اولى من العكس بل ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة

بل امتدادات هى اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا فى القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفى قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى راس احدهما يلى قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلى راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلى الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمى الجانب الشرقى منه يمينا والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يليه بتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه وواحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شىء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون بالفرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط * اشارة * (ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع الشىء خارج

كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر وجب ان لايكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فتكون للشئ الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب الاشتغال في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المناسبة لباب الاين فهو انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما لغير الفلك المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة ههنا ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن المقدمة القائلة انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسيأتي ذلك في النمط الثاني واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فغنية عن الشرح وانما فرض الكلام من الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسرة قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان ان الاجسام لاتخلو عن هذه الامور فان الجسمية اما ان تكون قابلة للتشكلات المختلفة اولاتكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان تكون سهلة اولا تكون فبهذا الطريق ظهر امتناع خلوها من هذه الكيفيات واذا ثبت استنادها الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيف الا قليلا منها فانه لايمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب استنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك الصورة النوعية * تنبيه * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جسمانية والا اوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيه

﴿ القسم ﴾

عنه ولامحة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو مايليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لامن حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه اوخارجا عنه خلاء اوملاء واذا كان على الوجه الاخير يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا احدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فتبين ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به مايقابله) تقرير البرهان مع محاذات ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء اوفي شئ مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشئ مختلف خارج عما يشابه وذلك الشئ لامحالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد اولا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الثاني بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد مايليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد مايقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا

فيما يختلف احواله الى معيشات واحوال متفقة من خارج متحددبها مايجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين اوردهما الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدل على ان الصورة

الجسمية لا تنفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او للفاعل او للحامل واختار ان يكون ذلك للحامل وابطل ان يكون لنفس الجسمية بانه لو كان كذلك للزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل وللزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل ولقائل ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخترته من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواءها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية بان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منهما بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لا جرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى بل اخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة الاولى

القسم اي ان يكون المحدد اما جسما واحدا الا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لا لتحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلما نع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثابتا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد ولا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات *اشارة* (كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز الحركة المستقيمة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة

انا لا نقول المادة يكفي في تعيين الشكل والمقدار بل تحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والايون الى امور اخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وان تكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل

خفية وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لايكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في

اثبات الصور النوعية وان كان قد بينا ان هذا يمنعهم من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره قبل

﴿ المسألة الثامنة ﴾ في بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة وفيها تسعة فصول * وهم وتنبيه *

(واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى اوتكون الصورة آلة اوواسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا اوتكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى اوتكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه او يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) * التفسير * لما بين ان الصورة والهيولى لاتنفك واحد منهما عن الاخرى شرع ههنا في تقرير الوجوه التي يمكن ان تقع تلك الملازمة ليبطل الباطل منهما ويحق الحق وطريق حصر ذلك الوجوه ان تقول لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وجودا وعدما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس اوتكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اولا تكون ولا واحد منهما محتاجة الى الاخرى اما القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على اقسام ثلثة لان الصورة اما ان تكون علة مطابقة للهيولى اوجزأ من العلة اولا تكون علة ولاجزأ منها

موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لايجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لاوجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا او يجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لايتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معيته امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لايجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لوقال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لاتتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لايجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجيء بيانه بل من حيث ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لايوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة

بل يكون آلة اووا سطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة والحق من جملتها عند الشيخ هو ان تكون الصورة جزأ من العلة فتكون شريكة لشئ آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان في هذه الالفاظ احترازات احدها انه لوقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لايدرى ان الهيولى مفتقرة في ماهيتها الى الصورة اوفى وجودها فلما قال في ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكالايدرى انها مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي اوفى وجودها الذهني اوفيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا في وجودها الخارجي لاجرم قال الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لايراد به الا الوجود الخارجي وثالثها انه لوقال مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لايدرى من هذا الكلام وجوب تلاقيهما لان العالم مفتقرة في وجوده الى البارى تعالى مع انه تعالى مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشئ لغيره حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذا المقارنتان اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منهما متأخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها

بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الايق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى انه لايجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشئ ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لايفارق) يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذى جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ماهو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشيأ الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ماعداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لاموضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب اشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لايخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ماذكرناه واما ان يكون محيطا لاعلى الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لامحالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لايفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لايجوز ان يفارق موضعه ويعاوده *قوله* (ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان

بالعقل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
واما وجود مقارنتها للصورة فانه تكون حكما بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لابد
من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذى سبق هوان الصورة

لاتخلو عن الهيولى والهيولى
لاتخلو عن الصورة وهذا القدر
لايكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة
فى وجودها بالفعل الى الصورة
لاحتمال ان يكونا متلازمين وان
لم يكن احدهما مؤثرة فى الاخرى
كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين
فانهما متلازمان وجودا وعدما
مع انه لايكون واحدا منهما مفتقرا
فى وجوده الى الآخر وان وجب
افتقار احدهما الى الآخر لكن
الصورة هى مفتقرة الى الهيولى
من غير عكس وسيأتى بعد ذلك
ابطال هذين الاحتمالين واما قوله
فاما ان تكون الصورة هى العلة
المطلقة الاولية لقوام الهيولى
اوتكون الصورة آلة اوواسطة لمقيم
آخر تقيم الهيولى بها مطلقا
اوتكون شريكة لمقيم باجتماعهما
تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام
الثلثة باسرها اقسام القسم الاول
وهو ان تكون الهيولى محتاجة
الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة
ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة
آلة لان الالة لاتكون موجدة ولكن
يتوقف ايجاد الموجد للشئ على
توسط ذلك الشئ واما المتوسط فقد
يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها
تكون متوسطة بين المعلول وبين
العلة البعيدة واما قوله اويكون لا
الهيولى تتجرد عن الصورة
ولاالصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به الآخر من الاخر بعكسه
بل يكون سبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد اقسام القسم
الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثانى وهو ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى

للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة) معناه لعل الامر
فى نفسه هوان المحدد الاول لايكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم
الثانى وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد محيط
بما يحدده ومحاط بما يحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى
ووضعه ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على
التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على
تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين
احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه هوان المحدد
الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق
وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع
متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم
على موضعه ولايجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به
واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ
لايكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان
لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى فى قوله فان كان للقسم الثانى
وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لايكون الا كذلك
وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه تالى المتصلة التى
اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذى
هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لايحصل
للجسم الذى له موضع الابحصوله فى الموضع وقال الفاضل الشارح سبب
التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كان
فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط فى التحديد يكون
بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول
متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية
واحد منهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ سيبين
فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء

﴿ ممكنا ﴾

وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو ان تكون الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع ان الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد المصير الى واحد منهما فان لقائل ان يقول لما ثبت ان الهيولى لاتخلو عن الصورة وان الصورة لاتخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو القسم الثالث اوكل واحد منهما غني عن الاخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان يكون هناك سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لايكون هناك سبب يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر وبالاخر فهذا قسم لابد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجود ان واجبا الوجود ويكونان متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الاخران كان المراد منه ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا * تنبيه * (اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سر آخر) * التفسير * الصور على قسمين منها مايمكن ان يعدم ويحصل في موادها عقيب

ممكنا لذاته فاذن لايكون الحاوي بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لايكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم اومقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لالكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لايطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولانقول انه ذاهب من جهة الفوق الى مايقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني وبضده ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ماتحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثانيا في المعنى **قوله** (ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع) اي خليق بالمحدد الاول ان يكون

عدمها اخرى ومنها مالايمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورتها الجسمية قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدث فيها جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالادلة الدالة على صحة الكون والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لاتعدم ولا تحصل في موادها صور اخر غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان القسم الاول من الصور يمتنع ان تكون عللا مطلقة او وسائط وآلات مطلقة في وجود الهيولى والحجة على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة لكن الهيولى لاتعدم عند عدم هذه الصورة المتزائلة فتلك الصور لاتكون عللا ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى واما قوله لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين فمعناه ان الاقسام التي عدها قبل هذا الفصل لما كانت اربعة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون واسطة وآلة مطلقة وثالثها ان تكون شريكة لشئ ورابعها ان يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر واذا ابطل في الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين لم يبق الا ان يكون على احد القسمين الباقيين يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كان سببا ﴿ فيه ﴾ لقوامها مطلقا لسبقته بالوجود ولما كانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود وسابقة ايضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير الهيولى ى والحال هذا فيجمع المعنى الاول

في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدء الاول منه تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولايلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلايلزم امكان الخلاء لذاته على ماسنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولابالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع فيبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** (ويكون متشابه نسبته وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لايجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلف فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها اذ اختلف وتشابه اجزاء الشئ في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل * اشارة * (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع) يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدء اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لابالعرض ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لايكون مبدء للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي الحركات ماهي

والمعنى الثاني معاو يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهيولى على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة بل يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلول غير مباينة الذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولكن

فيه كالانما مثلا الانه تكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجهما عن كونهما مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك فربما زاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فبدء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدء التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدء المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا قوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى وتالف من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا اشياء واحدا قوله (والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وسايرما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا

قد علم ان الشاهى والتشكل من الامور التى لا يوجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او ما معه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العناصر او ممتنعة الزوال كما في الافلاك فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات احدها ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا عن الشئ سواء كان ذلك التأخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل وثانيها ان الشئ الذى يكون مع ما هو متأخر عن شئ ثالث فانه يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة

قال لان محدد الجهات متقدم عليها والجهات امام مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلا لكان متقدما على الخلا ثم زعم هناك بان الفلك الحاوى الذى هو

مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان مامع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وثالثها انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية ومالا يكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهى والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها وان حاول محاول بيان تقدم التناهى والتشكل على الجسمية امكنه ان يقول قد ثبت ان كل امرين غير اضافيين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا الى الاخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا احدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهى المتقدم على التشكل اولى ان يكون متقدما على الجسمية ولقائل ان يقول المعقول من التشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالسطح او بالجسم وهيئة احاطة الحد او الحدود محتاجة فى وجودها الى تحدد وجود ذلك الحد او تلك الحدود وتحقق ذلك الحد او تلك الحدود محتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حد الجسم لانه نهاية ونهاية الشئ متأخرة فى الوجود عن ذلك الشئ ومقدار الجسم محتاج فى وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال فى الجسم والعرض متأخر فى الوجود عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم ﴿ وفى ﴾ وجزء الشئ متقدم فى الوجود على ذلك الشئ فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنتان لها واما الذى تمسكوا به من الجسمية لما لم يكن علية

غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئا ما على ما سياتى فى الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكى اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * اشارة * (انك لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدء استيجاب ذلك) يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع يختلف الاجسام والثانى وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كما تسير الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها

وفي بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه لم يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الاان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ماتقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لاوجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدء الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اماخارجا اوغير خارج وفي هذا الموضع لايمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية اوامورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شئ هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدء استيجاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك اومبدء وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى مايقتضيه طباعه منهما عندزوال القسر ولوكان الطباع مبدا لهما اولوجوبهما لزال عند زوالهما لكن لما كان مبدا للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما **قوله** (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب مايقتضيه الغالب فيه امامطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب

التناهي والتشكل لم يكن متقدما عليهما ومالا يكون متقدما على الشئ فهو امامع الشئ اوبعده فالغلط في قولهم لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فاما ان لايكون علة الشئ لايكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ماعندي في هذه المقدمة ورابعها ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية اوموجودين مع الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة على ماتكون متقدما على الصورة اوتكون متقدمة على ماتكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولاواسطة مطلقة ولقائل ان يقول عندكم الصورة شريكة لشئ اخر باجتماعهما تتقوم الهيولى وجزء علة الشئ متقدم على الشئ لامحالة فلو كانت الهيولى تقدم بوجه ماعليها لزم الدور وهو محال والحاصل ان الذي قد ابطلوا به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشئ آخر باجتماعهما يتقوم الهيولى فان بطل احدهما بطل الاخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن انما قوله يجب ان تعلم ان الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شئ

منها سببا لقوام الهيولى مطلقا فمعناه ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية وانما قال فى الجملة لانه يريد ان يبين فى هذا الفصل ان الصورة الجرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال او ممتنعة الزوال فانه ليس شئ منها البتة علة لوجود الهيولى واما قوله ولو كانت

سببا لقوامها مطلقا لسبقتها

بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى واما قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى هى علل الوجود الصورة يكون سابقة ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشئ يجب ان يكون سابقا على ذلك الشئ واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشياء التى هى علل لماهية الصورة او لوجودها لابد وان يوجد حتى يوجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى واما قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين بذاته ذات العلة فان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل فى الوجود فاعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه

﴿ وتعين ﴾

الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة

والبسيط لا يمكن ان يقتضى الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يمكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى تجزية المتمكن يقتضى تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به فى اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض اوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثانى لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التى امكنتها فى جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس من جوانبها وفى بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما فى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما فى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة

عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ فيكون حقيقة تلك العلة تقتضى ان تصير حالة فى ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود

الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالا فى ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة بمثل الفردية للثلثة والزوجية للرابعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل فى هذه الحجة فالذى عندى ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكر لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه بحسب حلولها فى الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهى صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى

وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** (ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هى مطلقة كذلك اما من حيث هى متعينة فمتأخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضى ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو هو وكذلك لو خليت وطباعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى فهى مانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضى وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضى مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب

فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام
يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت
الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة

وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لايكون علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذه المواضع واما قوله قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما فمعناه ما مر في المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين ان الهيولى سبب اذن فمعناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى هذا خلف فمعناه فيلزم ان يكون سببا للشئ الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي بتمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى وهذا محال لانه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لايجوز ان تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق

ولان الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة في الوجود على المعلول وقد بينا انه تمتنع ان تكون ﴿ هي ﴾
الصورة كذلك * تنبيه * (اولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود
فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها

الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لايقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لاتجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لايجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزاء العنصرية بحسب مزاجه كذلك لايبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لاتقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لايكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي

فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ماهذا الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤ الاعلى الحجة التى ذكرها ويجيب عنها وذلك السؤال هو انكم لما قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى و التشكل، اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة اليه ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ولا يقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة شريكة للعلة على مذهبك وشريك العلة يجب ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة فى الوجود عن الهيولى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت غير محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشئ لم يكن الشئ متقدما عليه اذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذى زعمتموه وبطلت الحجة اصلا * تنبيه * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل فليس بواجب ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قام فاقام لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقسام) * التفسير * لما بطل كون الصورة علة مطلقة اووا سطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة

هى كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال * تنبيه * (الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه) وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل و بيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد و يضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها اوغير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية يحسه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله و يحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف

التي يمكن زوالها عن المـادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصـورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المـادة موجودة لما مر ان الهيولى لايخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعيـة واذا كان

كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحـادثة مقيم للمـادة اى حافظ لوجود المادة بواسـطة ذلك البدل ثم انه لايلزم من صدق قولنـا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المـادة بذلك البدل صدق ان تقول وانه يحفـظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غـيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينـا ان الصورة مقيمـة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سـابقا على وجود الاخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قامة واقائل ان يقول ان هذا الفصل كالنا قض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيـان ان الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى استحال ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتنـاع كون الصـورة علة للهيولى مبنيـة على ان الهيولى تقدم بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمـادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطـلاق فان الجسم لا ينفـك عن اين ما وشكل ما ومقدارما واذا كان كذلك فتى زال اين معين او شـكل معين اومقدار معين فلابد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لايلزم ﴿ الطبيعة ﴾ ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لايجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل او صح لكان انمـا يصح في بعض الاشـيا وبالبرهان * تنبيـة * (ليس يمكن ان يكون سببان كل واحد

تنبيه قوله (وقد يكون من طبـاعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طبـاعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طبـاع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبـات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنـه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتنـاع عن ذلك بحسـب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسـب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسـب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتنـاعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتنـاعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة اولعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع لسهولة كالريشة اوغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتـان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشئ شيئـا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميـلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان تجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسـه بالذات وبحركة السـفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق منـه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرء على جسم ذى ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببـان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معا في افنـائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميـل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقـاوم

الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري الطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا تجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة تارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاضل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا اذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاضل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون ميل الطبيعي لامحالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها قوله (فاذا كان

منهما يقام به الاخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الاخر ولا يجوز ان يكون شيآن كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحدمنهما بالاخر فلذات كل واحدمنهما تاثيرا في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان ابطاله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم فيجب ان يطلب كيف هو) * التفسير* لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لايمكنك ان تدبر الاقامة بدأ في هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الاخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيآن يكون كل واحد منهما مقيما للاخر وكل ما كان مقيما لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الاخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ماهو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيآن كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الاخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم به وجود الاخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الاخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان

كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة في العقل غنية عن البينة فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر في ذاته الآن حقيقة كل واحد منهما يقتضي ان يحصل لها هذا الوصف اعني معية الآخر فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لا يوجدان الا معا مع انه ليس او احدهما حاجة الى الآخر اما اولا فلان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام في اضافتين متماثلتين مثل الاخوة والاخوة والمماسة والمماسة فانهما لما كانتا مثلين فلو احتاجت احديهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين او ينكروا وجود الاضافات فان هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم معه فان قيل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا النوع من التلازم مثالا من الموجودات فمن ادعى انحصاره في الاضافات كان مفتقرا في تصحيح دعواه الى بينة فاما قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء وللصورة الكائنة الفاسدة ﴿ فنقول ﴾ تقدم ما فيجب ان يطالب كيف هو فاعلم انه لما ابطل في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر ويكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر بين انهما ليسا معا في درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه

الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا محالة انما يميل بطبعه اليه لا عنه) لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ثقله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزء من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزء من مكانها **قوله** (وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ) لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة (الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساوي الاحوال في السرعة والبطوء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء

فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطاء فى زمان اطول فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر فى الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لايمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعى شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لايستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدؤها طبيعة واحدة اوقسر فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لاشعور ثمة بالملائمة وغيرها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وما لايتحدد بها ولايتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لايتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم مايمكن ان يكون لايقع ايضا بسببه تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشئ اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج يسمونه المعاوق اما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرق والغلظة واما الذى ليس من خارج فهو لايمكن ان يعاوق الحركة الطبيعة لان ذات الشئ لايمكن ان تقتضى شيئا وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدء الميل الطباعى

الاشارة ان صور الكائنات الفاسدات متقدمة بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الاقسام الثلثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلثة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة او واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم فى تحقيق ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفية ذلك التعلق *تنبيه*(انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى يوجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هى ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحمل) *التفسير* لما بطلت الاقسام باسرها سوى قسم واحد منها وهو ان يكون الهيولى يوجد عن الصورة مع شئ آخر على معنى ان الصورة تكون شريكة لشئ آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى وجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لابد فى علة الهيولى من شئ باق بعينه لان الهيولى موجود معين فلو لم يكن فى علته ماهو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لامور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشئ يجب ان لايكون جسما ولا جسمانيا والا عادت الوجوه المذكورة فاذا يجب ان يكون ذلك الشئ ليس بجسم ولا جسمانى وهو المسمى فى اصطلاح الحكماء بالعقل وهو السبب الاصلى والمعنى بكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولايكون له مادة اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها وايضا فقد عرفت ان السبب الذى يبقى المادة انما يبقيها بتعقيب تلك الصورة عليها والصورة المتعاقبة لايكفى فى وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف فى حدوثها

ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها جسما او جسمانيا لما سيأتي ان الاجسام والجسمانيات لا تكون عللا موجودة فلم يبق الا ان يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شيء ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء كالكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا عرفت السبب الاصل والمعين عرفت ان الهيولى انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصل مع الصورة التي حصلت اعانة المعين المذكور ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود الهيولى واما قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة فاعلم انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيأ وذلك لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر بلى لو جعلنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لزم الدور فاما اذا لم يقل بذلك اندفع الدور ولقائل ان يقول ان تعليل تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل ﴿ مع ﴾ واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة

فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الان بجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طايفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتجمعها واحده المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكور ان واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها او وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطاء او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء وحين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدء ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك

ككل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا * اشارة * (لما كان كل واحد منهما يرتفع الى الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك عن هذا الاصل تحققه وهو العلة لحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما) * التفسير * انه لما ثبت للصورة علية بوجه ما للهيولى اورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك بان يقال الهيولى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر لم يكن احديهما بالتقديم اولى من الاخرى والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر فان العلة لا يرتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا في الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك * تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقديم الصورة هذه الحال) * التفسير * قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارقها صورها هي الاجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر لما مر ويستحيل ان تكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال عندهم فبقي ان تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما ان تكون علة مطلقة اوواسطة مطلقة ويبطلهما بالوجه

مع عدم مبدء الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا قال فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ماذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق تذكير (يجب ان تتذكر

الذي مر فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا شريكة بسبب اصل ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم انه لاتفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لايفارقها صورها الا في شئ واحد وهو انا حيث بينا ان الهيولى في الجسم الذي فارقها صورتها ليست علة لها انما بينا ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لايمكن ان يتمسك به في بيان ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق يمكن ان يتمسك به في ان هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولايمكن ايرادها في الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لابد من التلطف في معرفة ان الحال فيما لايفارقه صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته * المسئلة التاسعة * في احكام المقادير وفيها فصل واحد

(الجسم ينتهي ببسيطه وهي قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطه وهي قطعه والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا يدخل في في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة اوقطع فيوجد ولا الخط فاما المحور والقطبان والنقطة فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعند ما تتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما يتناهى فانه لاوسط ولاسائر مفاصل الاجزاء في المقادير

ههنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل) لو كان زمان لاينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لانسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لماتمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب * وهم وتنبيه *

(ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع اووضع ولاشكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لايتعرى من تعاورها اياه وضع اوشكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مخصصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لاينفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا لاستحقاقها فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان خص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة اولداع مخصص اواتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع اووضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع اووضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان اووضع وشكل على سبيل الاتفاق اولاجل اسباب خارجة ﴿ اتفاقية ﴾

الابعاد وفوقها ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه انه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها) * التفسير * لما فرغ من الكلام في ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان الجسمية ينتهي ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطة لان المضاف المشهوري الا ترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطاء بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشيء الذي به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلثة والشيء الذي يكون نهاية لها بل الابعاد الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك فمقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط و ذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم بجسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا

اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشككات ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية وللعلل جاعلة ويقبل

امر يدخل فى تصورة جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهى ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشئ لا يعقل الا بعد تعقل اجزائه فلو كان التناهى والتشكل داخلين فى الجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه مسطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين فى ماهية الجسم ولقائل ان يقول انا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهيولى والصورة بالحجة ولم تقدح ذلك فى كون الهيولى جزأ من ماهية الجسم ولم يكن ذلك الالانا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقى بل بالرسم اولانه لا يلزم من العلم بماهية الشئ العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى فهذا هو الكلام فى شرح قوله ان الجسم يلزم السطح لا من حيث يتقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشئ بواسطة شئ آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له اقدم من ثبوت ذى الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شئ متأخرا عن شئ آخر فى وجوده الا ان ثبوت ذلك المتأخر لشئ ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشئ مثل ما ذكرنا فى المنطق ان برهان اللمى قد يكون الاوسط فيه معلول الاكبر فى ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم الذى يدل

التبديل فيهما من طباعه الا المانع واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه اولا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست فاذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها فى اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد فى نفسه ويبتنى عليه ما نتلوه * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهى لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدء ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدء ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدء الميل وعدم العايق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود

على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو الاحتياج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فاما اما لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بان له سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له والا لما كان كذلك لان العلم بثبوت الاوسط

للاصغر في برهان اللمي لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له

الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزاءه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا يدور عليها بما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود

واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ من بيان ان السطح غير لازم للجسم في الذهن بين ان الخط غير لازم له لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا تكون فيها قطع ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتهما فتانك النقطتان تميزتا عن ساير النقط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطتان وحصل ايضا محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر واما قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلثة احدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها يكون موجودة بالفعل ويكون هي مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم

يوجد شيء من هذه الاسباب فان

وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كان وجود نقطة في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء التي لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ثلثان ولا ساير الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الابعد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجربة

اووهم واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة بالفعل فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم
هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها والقائل ان يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة
والفرض هب انه ليس فيها شئ من النقطة بالفعل ولكن لاشك ان امكان حصول
النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم
ان النقطة المركزية لايمكن حصولها
الا فيه فحصول هذا الامكان فيه
بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه
بالفعل عن ساير المواضع وهذا المعنى
حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها
و قبل حركة الدائرة وقبل الفرض
والوهم فاذا مركز الدائرة يكون
موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا
يقتضي ان يكون النقطة التي تقطع
القطر بالثلث والثلثين والربع والا
رباع والخمس والاخماس يكون
موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط
الغير المتناهية موجودة في القطر
بالفعل واما ان يلزم ذلك وهو المحال
او نقول اختلاف الاعراض لايوجب
الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل
واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة
الدائرة والكرة حصول المركز
والنقطتين بالفعل ولنرجع الى ترتيب
الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان
الجسم قبل السطح لان السطح عبارة
عما به يتناهى الجسم ولابد من وجود
الجسم اولا حتى يوجد ما به يصير
متناهيا فبهذا الطريق يجب ان
يكون السطح مقدما على الخط
وان يكون الخط مقدما على النقطة
واما الذي يقال بالعكس من هذا
وهو ان النقطة يفعل بحركتها
الخط والخط يفعل بحركته الى غير
ماخذ امتداده السطح والسطح يفعل
بحركته الى غير ما اخذ امتداده الجسم فهو
كلام يذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان
الحركة لاتوجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودا ﴿ ظاهرة ﴾
من قبل حركة النقطة وكيف يقال انهما حصلا عن حركة النقطة ﴿ المسألة العاشرة ﴾ في امتناع تداخل المقادير وفيها
فصل واحد * تنبيه * (ما اسهل ما يتأتى لك ان تتأمل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لاينفذ

حركتين مختلفتين في جسم واحد *تنبيه* (وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن
ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل
بحسب نسبته اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان
ذلك الجسم اولا ليس مما تحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي
ان يكون بحسب جسم من داخل) معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع
المتبدل باي معنى هو * تنبيه * (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن) تبدل النسبة
محدد الجهات يكون عند المتحرك كالافلاك المتحركة تحته على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا
ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شئ من الحركة او القطبين
او المركز واما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض
على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولايكون على تقدير
كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة
لايجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن
على الاطلاق * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد
الى جسم اخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة
الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له
بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس
هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان
بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد
ففيه ميل مستقيم) اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد
ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال
اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ
بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل
نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على مامر
ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه
المسألة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للهيولى المختلفة

جسم في جسم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهي باسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح مثل ان الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا تقف فيها بل تتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولك ان شيأ دخل في شئ اي حصل في حيز فقد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشئ في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا ان المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض ﴿المسئلة الحادية عشر﴾ في استحالة الخلا وفيها فصلان * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متفارقة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة لا عظم وتارة لا صغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقديرما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شئ محض وان كان لا جسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان او يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فيستدعي ان الجسمين اللذين

ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب اولا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والافكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ماهو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدء ميل مستقيم * وهم وتنبيه * (فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو ان يقال انهم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى انتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور مكان الملصوق ومجاور الشئ غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق مكان اما طبيعي للكائن او غير طبيعي للكائن والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليها عائد * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شئ وصرفا عنه

فرضا كذلك لابد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة والتجزية والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي يتسع لذراع نصف الخلاء الذي يتسع لذراعين وضعف الخلاء الذي لايتسع الا لنصف

ذراع وليس ذلك امرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجدوا اما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لايمكن ان يكون عدما صرفا بل لابد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة ولا معنى للكم الا ذلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين فثبت الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل بعدا مقداريا * تنبيه * (واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لاتتداخل لاجل بعديتها فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها مايليها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء) * التفسير * قد ثبت ان الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملأ هذا خلف وان لم يكن في مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله فقد تبين

لاعلى

ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسئلة اثبات الهيولى للاجسام التي لاتقبل الانفصال واما قوله بين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل فتقرير ذلك قد مر واما قوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف فاعلم ان هذه

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لامبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لايتخرق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده) اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه مامضى وهو ان الطبيعة الواحدة لاتقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لاتقتضي توجها الى شئ اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لاحصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لايجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الوحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لايستلزم حركة فهو واذن ليس شئ اخر غيرما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لاميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لامبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لاعن شئ

لاعلى سبيل التكوين عن شئ والثانية انه لايفسد الى شئ اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبلا وجود وبعده فبين الشيخ انه لايمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لايجوز الخرق والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لايخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لاميل مستقيم فيه لا الى قوله لايتكون ولايفسد فان امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لايجوز عليه الحركة الكمية لانهما لاتوجد الابعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولاينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لايجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولايستحيل ثم قيده بقوله استحالة توثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لايتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لايجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتئام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك * تنبيه * (الاجسام التى قبلنا تجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم

القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لايقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لايقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذى يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت انها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد فانه لابد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لابد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور اى بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم اليه * المسألة الثانية عشر * فى الجهة وفيها اربعة فصول (ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا يحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شئ فتعين ان للجهة وجودا) *التفسير* هذه المناسبة من وجهين احدهما انه لما تكلم فى ابطال الخلاء بمنفذ فى الظاهر انه هو المكان والكلام فى الجهة مناسب للكلام فى المكان لاجرم تحققت المناسبة وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام فى الجهة واما الدليل على وجودها فلان الجهة لابتناولها الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شئ من المعدوم كذلك ينتج فلا شئ من الجهة بمعدومة فالجهة موجودة * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التى لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات او ضعها يتناولها الاشارة) * التفسير * ولما كان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لايتناول الا المحسوسات * اشارة * (لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ما خذ الاشارة

والحركة ولو كان وضعهما خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليهما ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد اوغير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى مايعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم تقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه يتحرك من الجهة ﴿ ١٠٢ ﴾ فان كان يتحرك بعدا الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك ونتعرف احوال الحركات الطبيعية) *التفسير* لما ثبت ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة بالحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة والا لما كانتا اليها واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد اولا يكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد للامتداد غير منقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة

* وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما شككت به غير صائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ﴿ سائر ﴾ بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس

وروابح كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قدمر انها مبادى التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شئ آخر فهي مبدء التغير والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ آخر فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لايجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لايمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لايدل شئ منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لاتفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح ومما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما القياس

وجود معقول لاوضع له وذلك عرضنا على ان الفرق هو الحق وعليه بناء ما تلوا هذا الفن من الكلام)

* التفسير * انا دللنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شيء متحرك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشك الذي

اورده ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك من السواد الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه الشيء لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر وبتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض وظهر الفرق واما ان بتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لان الحركة الى الجهة لو كانت سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك الشيء حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب وعلى ان الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية) * التفسير * اما الجهة فقد عرفتها واما اجسامها الاول فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات واما اجسامها الثانية فهي التي يحصل في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر * القسم الاول * في الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل * المسئلة الاولى * في ان الجهات لا تتحدد الا بجسم كري * تنبيه * (اعلم ان الناس يشيرون الى جهة لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فلا يبعد عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه

سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير محصورة **قوله** (وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة) قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا تتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فههنا امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهنالك ايضا

فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يحصل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذا ان يقع بشيء خارج منه ولامحالة انه يكون جسما وجسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد ان افترض وهو مايليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنان فالمحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد لامن حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به اويكون وضع الجسمين المتباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده تحدد طرفي امتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد مركزه سواء كان حشوه اوخارجا عنه خلاوملا واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا مالم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له مؤنة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتباره وصحة فبين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ماوجب له تحديد متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به مايقابله) * التفسير المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية منه في ابتدأ الحركة يسمى يمينا ومايقابلها يسمى شمالا والقدام هي الجهة التي يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف مايقابله واما الفوق للانسان فالجهة التي يلي رأسه والسفل منه فالجهة التي يلي قدمه واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي

امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لافرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لاينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لاتكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين مايجري مجريهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غيراضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لايطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ماذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق اوالشيء بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والملاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما **قوله** (ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتهما قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منهما اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولالون فيه ولارائحة ولاطعم اووجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الهيأت المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها

وتشكلها

ظهرها والاسفل منهما مايلي بطنها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لاقطع فيها ﴿ ١٠٥ ﴾ ولا حركة لاجهة فيها بالفعل ولا جهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها واما المضلعات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية و السطحية ان سمينا كل حد بالجهة او مثل عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهة غيرها في المشهور منها ما لا يتبدل اما التي يتبدل فان كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن ضعيف قويا و بالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا او بالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امرا لا يتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنينا بالفوق ما يلي رأس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون امرا متبدلا بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد ﴿ ١٤ ﴾ بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدل

وتشكلها وتركبها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما ساير ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم او ينتهي الى هذين انتهاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات *تنبيه* (فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض) اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء

بالفرض فقد عرفت الجهات التى لايتبدل بالفرض والجهات التى يتبدل بالفرض وهى مثل اليمين والشمال فيما يليها واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقى من الفلك يمينا له والجانب الغربى شمالا له تشبيها له بالانسان فان اليمين فى الانسان

لما كان هو الجانب الذى يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب الشرقى من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه الى آخره فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات التى لاتتحدد الا بالمحيط والمركز وبيانه ان يقول الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل ان يحصل فى خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفترضة فى الخلاء او الملاء المتشابه يكون متشابهة وكلامنا فى الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحد ود يكون تابعا للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا فى الجهات التى لاتختلف باختلاف الفرض فاذا الخلا والملا المتشابه لا يحصل فيه طرف معين الا المحدود وذلك المحدود يجب ان يكون جسما وجسمانيا فان ما لايكون كذلك يكون نسبته الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة وحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والاخر سفلا اولى من العكس ثم ذلك الجسم اما يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتغير نسبته الاحد واحد وهو

القرب منه واما البعد عنه فانه لايتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لايحدد به الا جهة واحدة وذلك باطل اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات

والشديد الانعقاد هو الارض فنقول فى تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لايخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ فى الشفا وكان المؤثر عنده فى هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التى لاتدفع لا على التعمق فى البحث اقتصر على الاستدلال بالاشبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان فى الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعنى النار والماء اظهر والانفعاليتان فى الباقيتين اظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدء بالنار فنبه بقوله البالغ فى الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لاصورة تقوم بجوهرها الذى لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعية واورد القضية فى صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك فى الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع فى مفهوم الاولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه فى النار والماء لا فى الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هى الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هى الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لااختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة فى حيزها لاتكون فى غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة له ثمة فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لاغيره

التى فى الطبع اعنى الجهات التى لاتتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احد هما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا فى تحديد الجهتين لانه يتحدد بمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه سواء كان داخله اوخارجه خلاء اوملاء فحينئذ لايكون للجسم الموجود فى داخله تأثير فى التحديد واما الثانى وهوان يقع التحدد بجسمين متباينين اى لايكون احد هما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما فى جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع فى جانب آخر وعلى بعد آخر الاختصاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة فى الخلاء او الملاء المتشابهين متساوية فى الماهية ولا كذلك الجسم الذى حصل فيه والا لحصلت تلك الخاصية فى جانب آخر لو حصل ذلك الجسم فى ذلك الجانب الآخر واذا كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم فى ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام فى كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام فى الاول فثبت بما ذكرنا ان الجهات لايتحدد الا بجسم واحد وبينا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لايتحدد به الا جهة واحدة وهى القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد ين متقابلين وذلك هوالمطلوب * المسئلة الثانية * فى ان الجسم المحدد للجهات لا تصح عليهما الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده يكون موضعه الطبيعى متحددالجهة

كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الارقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولاشك ان احر الاجرام فى النظر الاول هوالنار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه فى ذلك من نازعه الا القياس اواستدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه فى الشفاء **قوله** (والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا اسخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهى ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا اسخن وتلطف اى تحلل وتشبهه به تبخره وتصاعده فى حيزه لاتكونه هواء لان ذلك لايكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فماهو اسخن فهو اخف والطف وماهو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** (والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** (واذا انجردت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق) اقول يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هوالمتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب

له لابه بل له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على ضرب آخر * التفسير * المقصود ﴿ ١٠٨ ﴾ من هذا الفصل بيان ان كل جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها او ملائمة عنها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وان كان قسريا كان الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم على ما مر تقريره في النمط الاول في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس ﴿ ابطال ﴾ المراد من هذا التقدم التقدم الزماني والا لزم الخلا وهو محال بل التقدم العلية او بضرب اخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون

وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله (فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المختلفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المختلفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله (وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر * تنبيه * (من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر) اقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يحرك اليها او بدفع ما يحركه منها كان من الواجب

مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين فنقول اللايق بما ذكره في النمط السادس من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الحاوي لايكون علة للمحوي ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والا لزم ان يكون الخلا ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لا عدم الخلا ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود الاجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلا متأخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشئ ممكن مع ذلك الشئ فاذا عدم الخلا ممكن لا واجب فاذا الخلا ممكن بذاته ممتنع بغيره هذا محال ❊ المسئلة الثالثة ❊ (في بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم او غيره وهو فصل واحد ❊ تذنيب ❊ (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد فيه موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) ❊ التفسير ❊ لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة وهي انه يمتنع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع او ان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذي موضع لان الموضع لفظ يرادف المكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد هاهنا الوضع الذي هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة

ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه بجمعها تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر ❊ تنبيه ❊ (قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء كلما تنقطه مد الى اي حد شئت ولايكون ليس الا في موضع الرشح ولايكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود) اقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الابعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الابعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينهما ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين

بعض آجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة بحصاله الجالس لاشئ من اجزائه ولكن هذه الصفة انما يحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة التى لبعض اجزاء الجالس الى بعض وثانيهما بسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التى لبعض اجزاء الجالس او بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التى بين تلك الاجزاء و بين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل احد الافلاك التى فى جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه اما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو فى حشوه وهو الجسم الذى فى حشوه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول وان كان الاولى عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذى يمكن ان يقول عليه فى بيان ان المحدد للجهات هو الفلك الاول ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل فى حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافيا فى ذلك لم يكن لغيره تأثير فى ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما فى الوجود

﴿ من ﴾

متماكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهى بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهى تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسا هما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهور الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتماكسين يكفى فى اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حصوله فى كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التى تكون فى هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن

على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين فى النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به فى الوجود والالزم كون الخلا ممكنا فى ذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوى تقدم بالوجود على الفلك المحوى لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد الى الحاوى لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة فلم يكن بعضها اقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفلك الحاوى على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لايمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المصاقب للفلك الذى هو اجزاء الافلاك من الجانب الذى يلينا وليكن ذلك هو النار المصاقبة للقمر فلك القمر اما ان يكون مطلق بهما مقعر بالفلك الاعظم اومقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعى فيكون قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثانى فمقعر فلك القمر لايحدد الافلاك القمر فاذا كون علة جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور لكانى الجهتين شئ واحد فاذا محدد جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك الاخر لاالفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال فى بيان ان محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط واما الذى يمكن ان يقال فى بيان ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان

الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره وانه يحرك غيره ولايحركه غيره وجب استناد هذا التحديد اليه واعلم انه لولا الشك الثانى والا لكان هذا الكلام يقتضى ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول اولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون

من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يمحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما القطته مدالى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولامحالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذا ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لايتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق مايشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء اما اذا تمحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح مما فى داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لايوجد الندى الافى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولايكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولايكون ذلك من الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى باستحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولامن انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده

الشك الثاني اقوى من هذا فلاجرم لم نحكم نحن بتلك الاولية ايضا واما قوله فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك الاعظم فحينئذ يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولو ضعه وفلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع فلك زحل ولوضعه وهكذا كل فلك فانه يكون علة لوضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد فوضعه وموضعه بالفلك المحيط به واما قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان تفسيره انما يظهر بعد عد اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضي على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الاعلى مبدأ وبالعكس اذا جعل النوع مبدأ او في امر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها لا بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اي انك اذا نزلت عن المبدء الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لما سيأتي في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي اصلا لكنا رعاية هنالك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعد الاجزاء المفترضة فيه لو كان ابعد عن المركز من بعض لكان اختصاص جزء

مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها سنة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بقدم ذلك اما لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما **قوله** (وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي تدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** (وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل

﴿ الاجساد ﴾

عن المركز واختصاص جزء ببعد آخر عنه لا بد وان يكون لان ذلك الحيز قد كان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في التفصيل الاول من هذا النمط فلا يكون هو محددا الجهات هذا خلف فاذا الاجزاء المفترضة يكون متشابه النسبة ﴿ ١١٣ ﴾ الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو المطلوب * المسألة الرابعة * في شرح امور يعم الاجسام كلها وهي سبعة فصول *تنبيه* (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة يقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الاشيا واحدا غير مختلف) * التفسير * الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه اولا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد اولا على ترتيب واحد فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا في تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات ﴿ ١٥ ﴾ لا بالعرض اما حقيقة المبداء فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدء لافعال التغذيه والتنمية والتوليد ولسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ اولا لهذه الافعال بل مبدأ بعيدا فان قيل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس مؤثرا في الحركة

الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف قوله بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان تستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها * اشارة وتنبيه * (هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء) اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب

بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل اوبواسطة واحترزنا بقولنا لحركة ما هي فيه عن القاسر فانه محرك لكنه غيرموجود في المتحرك ولا نعني بكونها مبدأ لحركة ماهي واسكونه انها مبدأ للامرين معا فان ذلك محال بل نعني انها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم

ويقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملايمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يحرك عن المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انما يحرك من حيث انه جسم لا من حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل النقل الآن المراد بها ههنا مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه ان لا يكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما الطبايع فلانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة فان على هذا التقدير يكون في النار طبايع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي ﴿ مساواتهما ﴾ خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لسائر اجزائها ولكنها في جميع تلك القوى والطبايع كانت بسيطة بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لا يكون مركبا من اجزاء يكون طبيعة كل واحد

و بين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم لم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتبار انها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرى وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول الجميع هي هذه وقوله وبالحرى ان تتم بهاعدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق بحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على مامر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تلك الحركتان المتضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار و يطفو على الماء والثانى الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على مامر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان يحتمل ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان

منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية فى ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه ليس المراد منه ان الطبيعة لا تقتضى الاثار واحدا اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية الامكنة والاشكال وسائر الامور التى لابد للجسم من لزومها مثل المقادير وسائر الاشكال والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا او اكثر من واحد فانها لا يوجب ذلك الاثر فى وقت دون وقت وفى محل دون محل بل فى جميع الاوقات والمحال فى وتيرة واحدة لانا بينا ان الطبيعة هى القوة التى يصدر عنها الاثر فى محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لم يكن كذلك لم يكن طبيعة واما قوله فالجسم الذى لا يقتضى الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على ان يكون لازمة عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضى الا ان يكون الفعل الطبيعى للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضى ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها الافعال لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصرى ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط الفلكى لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الاثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا فى قوة العقل *اشارة* (انك لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذا فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك والبسيط مكان واحد يقتضى طبعه والمركب ما يقتضى الغالب

مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله (وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التى عددناها) اقول هذا بيان انها التى تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوا متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة واما المفصول منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل و يحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونه مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر لا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى *تنبيه* (هذه تخلق منها بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها) اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوانى

فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات فكل جسم له مكان واحد ويجب
ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة)* التفسير*
انه لما امر في البسيط بانه الذي طبيعته واحدة وذكر ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي
الامر اغير مختلف اراد في هذا
الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة
وان يتكلم فيما يتفرع على قوله
الطبيعة الواحدة لا يقتضي الامرا
غير مختلف اما البحث الاول فالدليل
عليه ان الجسم لو فرض خلوه عن
جميع الامور التي لا يجب حصولها
له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له
وضع معين اعني انه لابد وان يكون
ذلك الجسم بحيث لو كان هناك
جسم آخر لكان لذلك الآخر نسبة
بالقرب او البعد ولابد له من شكل
معين اذا لابد وان يكون له حد
واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما في
المخروط او المكعب واذا ثبت وجوب
اختصاص كل جسم بشكل معين
ووضع معين فنقول اختصاص
ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك
الوضع اما ان يكون لجسميته اولما
يحل في جسميته اولما يكون محلا
لجسميته اولما لا يكون حالا فيها
ولا محلا لها والكلام على هذه
الاقسام ما مضى في النمط الاول
في اثبات الصور النوعية والشكوك
ههنا هي التي ذكرناها هناك ولا باس
بان نعيد الشك الذي وعدنا هناك ان
فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرناه انه لو كان
اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل
المعين لابد وان تكون لقوة موجودة
فيه واختصاصه بتلك القوة يجب
ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فلئن قالوا الفرق بين ﴿الكيفية﴾
الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها يرجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة يقتضي الحصول في السفل
حتى انا لما رميناها الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل

مايصدر من النباتي ويصدر من النباتي مايصدر من المعدني من غير
عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض
وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها
بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما
مشتركتان ولا بسبب المبدء المفارق فانه كما سنبين موجود احدى الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور
انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها
الى بعض اختلافا لا نهاية له و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
فقوله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق
اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى اختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف
التركيب لاختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله
معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات
معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة تقال للهيئة
العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة
بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية
وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة
الى المركبات المذكورة فلكل جنس منه مزاج جنسي له عرض بين حدين
لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على
الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب
المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض في المقادير قوله (ولكل
واحد من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت

لانعود تلك القوة فعلمنا ان الحصول المدرة فى السفل مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه الحجة مغايرة للتى ذكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة فى كل

الاعراض اعنى البرودة واليبوسة والكثافة والشئ ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا متى ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فيجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون الحجر كلما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالى يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول الفلك عندكم لايقتضى وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لايجب لشئ من الاجسام شئ من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ماذكروه واما البحث الثانى عن الاحكام التى يتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لاتقتضى الا آثارا غير مختلفة فهى كثيرة الا ان المذكور منها ههنا ثلثة الاول ان مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذى يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل فى احدهما وجب ان يستقر فيه لانه حصل فى مكانه الطبيعى وان لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعى وهو محال فهو معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعى له ولايلزم ماذكرتموه وكذلك ههنا الثانى مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه

الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض) اقول يريد بيان ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على مابين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية اوان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظة فى الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لايقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة لايدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجة الثانية وهى اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لايكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لاتشتد ولاتضعف ان القدر المعتبر فى التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولايكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد

حز أين يشتركان في اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم عن اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان في اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شئ من ذلك كانت نسبة جميع الاجزاء والمجازيات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها اولى من البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال او لا ينتقل الى شئ منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط كري والا حصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة افعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرى ولقائل ان يقول ماذكرتموه تشكل بامور ثلثة اولها ان متمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان يكون قسريا او طبيعيا والاول باطل اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا في درجة الوجود او لا يكونا معا فان كانا معا لم يكن تأثير ما فرض مقسورا عما فرض قاسرا اولى من تأثير ما فرض قاسرا عما فرض مقسورا وان لم يكونا معا في درجة الوجود لزم امكان الخلا على ماقرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شئ من الاحوال الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما امكننا القطع بانه لا يعرض الشمس في يوم من الدهر ما يكورها ولا للكواكب ما يستنثرها فثبت ان الثخن الذي للمتمم طبيعي له ﴿ وكون ﴾ فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز مثله ايضا في الشكل وثانيها وهو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة

الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس مايوجد منها في آن ما الى ما توجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الان ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض **قوله** (وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدء اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي المتغيرات في غيرها قوى **قوله** (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج) اقول قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد ما

التي لها فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسريا ابطلناه بما مر في الاول وثالثها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدأ لاشكال الاعضاء وترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لاشعور لها فهذه القوة اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة وجب ان يجعل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان متشكل بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الاخر فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاول لا يخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل الكرة او لا يكون فان كان مانعا لم يمكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات مثلا ملتصقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الآخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها

وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** (بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته و ينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتكسر الكيفيات وهنالك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا

كرة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة يقتضي لها وضعا معينا ثم في اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل اذا خلي وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبايع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون مبدأ الحركة ما هي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور اولم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تأثير غريب اراد بهذا ابطال ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار يخصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز اولا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في الحيز وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع معين لانا بينا ان لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا متوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوصفه وشكله المعين ليس لجسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر

بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث هو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدء لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزاج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما يفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا) اقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما هي بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة

خارج عن الجسم وذلك قد يبطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التأثير الغريب عنه فلاجرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ماكان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويزول ايضا عن شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ للحصول في ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه اولم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام في تقرره مامر واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه امامطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قدمر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيآته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر *تنبيه* (الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الا البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ) * التفسير * ههنا ابحاث البحث الاول ان الامرين المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقوة المحركة لانهما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس

لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى باغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لاشيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله (فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه) اقول هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال لحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله (واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالغشو فيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا

تحت الماء قسرا حسّ القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقيل المسكن في الجو قسرا لا يكون فيه حركة و يكون المدافعة الى اسفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ذات شعور اولم تكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشد والانقص وانه متى كان الميل قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما لم يكن محسوسة وذلك معلوم بالبداهة عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه فالمنبعثة من طباع الجسم قد يكون طبيعته مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شئ ودفعه والمنبعثة من تأثير الغير فهي المدافعة الموجودة في الحجر المرمى الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجد نحو جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو ﴿ الا ﴾ تحصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول انكم تجوزون ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا

والثاني متخلخل اى متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به) صمام القارورة شدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الابعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** (واعتبر حال القمقمة في الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذ ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا او تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها او خروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله** (وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارد لا تتصعد بالطبع ولا قاسرها هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد نارية سخونة ولا) هذا هو المذهب الاخر القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة **قوله** (فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة من خشبة الغضاء فيها مخالفة البقية منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين اولى واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوى والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوى اسرع من صعود الحجر الآخر ولولا بقاء الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية والالما كان كذلك وايضا فالجبل الذي يجذبه جاذبان متساويا القوة الى جهتين مختلفتين لايخلو اما ان يقال انه مافعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الآخر وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع المثلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت ان الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه ماقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ونحس الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما تضعف ذلك فيه فاعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه

الا الباقي فيه عند التحجر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ماينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التحجر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ماقاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر *نكتة* (اعلم ان استضاءة النار الساترة لما ورائها انما تكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا يشتعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر) اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء

لايحس به حينئذ واما قوله وقد يكون من طباعه فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل عن طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طبايع واما قوله يبطل المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لايكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لاتكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لاعنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لايكون له ميل عنه فاذا قلنا ولايكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تتم الدلالة على انه لاميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امتنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار ما بجواز اجتماع الميلين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري

* اشارة *

(الجسم الذي لاميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ولتتحرك مشابها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومانعة فبين انه يتحرك بها في زمان اطول وليكن ميل اضعف

الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم مايقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها لعدمة الظل غير ساترة لما ورائها ثم قال و يقع لما فوقها ظل اى لراس الشعلة **قوله** (وربما كان انفراجه وتجمعه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستحصفة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال اعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتجمعه اى عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس **قوله** (فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى **قوله** (واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت) اقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة البخر هما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت فليس ذلك بطفو **قوله** (ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا) اقول وهو كما اذا القينا شحمة في تنور مثلا مشتعل مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشحمة تشتعل ثم تنطفي **قوله** (والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون

﴿ دخانا ﴾

من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك الحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذى مما نع فيه وغير ذى مما نع فيه متساويتى الاحوال فى السرعة والبطوء هذا محال) * التفسير * المدعى ان الجسم الخالى عن الميل ومبدأه لايقبل حركة قسرية لاناقد بينا فى الفصل السالف ان الميل الطبيعى ومبدأه مانع من وجود الميل القسرى و بينا انه كلما كان الميل الطبيعى اضعف كان الميل القسرى اقوى وكانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسرى الذى يحصل فيه فى غاية القوة فيكون تلك الحركة فى غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما ان تقع فى زمان اولا فى زمان والقسمان باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها فى زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة فى زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعى فلا بد وان يقطع تلك المسافة فى زمان اطول من الاول ويكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا اخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة فى مثل الزمان الذى قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضى لطول الزمان الذى هو عبارة عن بطوء الحركة هو شدة الميل الطبيعى وكلما كان الميل الطبيعى اضعف كان البطوء اقل والزمان اقصر فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كما لامع مانع وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم الميل لا فى زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها ويكون احد النصفين قبل الآخر وكل حركة فى زمان فثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة

دخانا بقاءه فى النار الضعيفة) اقول وذلك لان النار عندنا تكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس) اقول الكلام كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لايناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بساير العناصر غير مرئية هو لبساطتها * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاستقصات الاربعة واخراج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدئها الواحد و بسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله فى النمط

عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انهـا حركة اما ان يستدعى زمانا اولا يستدعيه والثانى باطل لان الحركة من حيث هى هى لابد وان يكون على مسافه منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هى هى يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذى فيه ميل طبيعى اذا تحرك بميل قسرى فتلك الحركة القسرية يستدعى قدرا من الزمان من حيث انهـا حركة ويستدعى قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل فى ذلك الجسم وعلى هـذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخالى عن الميل لايكون لحركته من الزمان الا القدر الذى يستحقه الحركة لما هى هى واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر ازيد منه وهو الذى يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لوجعلنا الزمان كله فى مقابلة العائق فاما لوجعلنا بعض الزمان فى مقابلة اصل الحركة والبعض الاخر فى مقابلة العائق لم يلزم ان تكون الحركة العـايق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لايؤثر الاترى ان نزول القطرة الواحدة من الماء لايؤثر فى نقر الحجر وان اثرت القطرات الكبيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر فى الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضى الكسر لا يقال القوة الحالة فى الجسم لابد وان ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوية كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة اولايحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لانا نقول لانسلم ان لحصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم

﴿ ما يصدر ﴾

الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لابفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لابالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لايقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى اول شئ تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور

* النمط الثالث * فى النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لاتقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعى فبمقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وبغير توسطها

من تلك القوة قوة ولكنهـا انما يبقى بشرط اتصـال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست يساعد على بقا
حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين فى الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا
التقدير لايمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التى اردناها ثم لئن سلمنا ذلك لكن الحجة
التى ذكرتموها كما يقتضى توقف الحركة القسرية على وجود ميل عايق عنها فكذلك يقتضى توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عايق عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العايق لوقعت لامحالة فى زمان ولو وجدت مع العايق لوقعت فى زمان اطول من الاول ولكان للزمان الاول الى الثانى نسبة فلو وجد عايق نسبته الى العايق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العايق الى زمان الحركة مع العايق القوى لزم ان تكون الحركة مع العايق كهى لامع العايق هذا محال فقد بان ان البيان الذى ذكروه فى ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه فى الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيهـا ميل عايق لكن الميل العايق للحركة الى السفل لايكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون فى الارض ميل بالطبع لاالى السفل وذلك باطل بالاتفاق لايقال الحركات الطبيعية لابد وان تقع فى مسافة مملوة ولابد لها من خرق اتصال ذلك الملاء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملا لوقعت الحركة لافى زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المسافة كاف فى هذه المعاوقة وانه
لاحاجة بالجسم فى قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالى عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان يكون المسافة مملوة عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل

مايصدر من افاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعى ذى ادراك وحركة تتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل *تنبيه* (ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لاتبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاءها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الاعن ثبوت انيتها اقول) يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كاملة الذى يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لايغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لايدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لايبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هى ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فى هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شئ يوذى وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان فى مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الاعن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على اطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لايمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله فى اقامة البرهان عليها ثم تزييفه

ابراهينه خبط كلها لافائدة في الاشتغال بها *تنبيه* (بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك ومايناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ماأظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لاوسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لاوسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلاوسط ثم انظر) اقول يريد التنبيه على ان الانسان لايدرك نفسه الا بنفسه لابقوة غير نفسه ولابتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ماهو وكذلك المدرك وبدء بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى مايدرك بوسط او بغير وسط والى مايدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولابتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلاوسط وعلى وجه لايتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة *تنبيه* (أتحصل ان المدرك منك اهو مايدرك البصر من اهابك لافانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ماتدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الابالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لاتدركها وانت مدرك لذاتك والتي لاتجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره) اقول يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن اوكله وان كان جزأ فهو اما شيء من ظواهر اعضائه اوشيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لوانسلخ عن ظواهر بدنه لكان

خلوه عن المعاوق وايضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل المعاوق عنها فتكون علة لامرين متنافيين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العايق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل مايقبل الحركة فلابد فيه من ميل سابق عن الحركة لا على ان كل مايتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ماذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب *تذكير* (يجب ان تتذكر هنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالاميل له ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذي الميل* التفسير* اوضح اثبات زمان لاينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لايكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان مالاينقسم لانسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوي لاجرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان لاينقسم حتى صح له ماادعى من النسبة المذكورة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع اووضع ولاشكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حدوثه من محدثه اواتفق له من اسباب خارجة لايدرى من تعاقبها اياه وضع اوشكل صار اولى كما يعرض لكل مدرة

ان يكون مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لماهيته اووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الحدث فانه ان يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته اولداع مخصص له اويكون اتفاقيا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) * التفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت اكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعا متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان اخرجه اما ذلك المحدث اوغيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والابق في الحيز الاول فبهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا ابدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشيء من الاحياز المتعينة وايضا فاذا جاز ان لا يكون حيز العنصر الواحد مستحقا لشيء من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لا في حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز المتعين ان كان من

هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمكن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية في الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور اوحركة اوغير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هوذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) اقول اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لمي وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هوذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى

عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب ان لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزمه لابد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تحصيله في ذلك الحيز اولى اومن غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الاثباتات قوة في الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية يلزم ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولان ذلك التخصص لو كان لا لمرجح لكان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذي بين فيه استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الامانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه لابد له من علل جاعلة واسباب موجدة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه الامانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزائل غير طبيعي امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل ﴿المسئلة الخامسة﴾ في ان الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يسلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال * اشارة * (هوذا يحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من مأخذ آخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها

﴿ من حيث ﴾

التى تفرض اولى بماهو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهى لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب مايجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فاذكر فى الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لايتاتى الابالحركة المستقيمة فكل مركب فلابد وان يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض ان كل مالا يصح عليه الحركة المستقيمة لايكون مركبا لكن المحدد للجهات لايصح عليه الحركة المستقيمة على مامر بيانه فى هذا الباب فوجب ان لايكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لايقال ماالدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لايجوز ان يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك المركب يقتضى ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعى كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولايلزم وقوع الخلا وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعى فاما ان يمكن رجوعه الى شكله الطبيعى اولا يمكن فان امكن ذلك فبتقدير وقوعه يلزم تمدد جانب وانقباض جانب آخر وذلك يقتضى الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء

من حيث هى تلك لايمكن ان تثبت بافعالها على مامضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولايجوز ان يكون مبدئها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولايجوز ان يكون مبدئها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه امامطلقا او بحسب الاجتماع اوسكونه فى مكان اتفق حدوثه فيه على ماتقرر وبالجملة لايقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفل بل وفى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هى الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لايكون الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة فى جهة تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لاتكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها فان الممانعة فى نفس الحركة تكون امابان تريدها النفس ولايقصدها المزاج كما فى حال الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما فى حال الهوى قوله (وكذلك

يدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذى يمتنع عن ادراك الشبيه

الآخر بالاخر مقتضى طبايعهما وكونهما كرات مقتضى طبايعهما ايضا لكن اتصال كل واحد منهما بالاخر ينافى كونهما كرات فيلزم ان لايكون الطبيعة الواحدة يقتضى فعلين متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفرضة فيه لابد وان يكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الاخر لان المتساويين فى تمام الماهية يجب اشتراكهما فى جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاصقا لجزء ما فى حشوه اومسامتا له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل ان يقول قد بينا فى النمط انه لادليل على ان كل ما صح على الشئ وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصيته شرطا لذلك او شخصية الاخر مانعة عنه الثانى انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون فيه ميل لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل ان يقول هذا مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان احدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء افرض معه وجود العلة والشرط اوعدمهما والاخر الامكان الذى هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا عند حضور القابل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لايدل على وجود الميل الذى هو شريطة لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان يقال ان هذا القطن ممكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق

ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولايجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لاتتاثر عما يوافقها فى النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** (ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن اوعدم يتداعى الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شئ يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لايكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا اوعدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا **قوله** (فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شئ اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان تصرفه فى اجزاء

البدن

فى القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا لا يكفى فى العلم به العلم بان الفلك فى نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعدا د لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة ﴿١٣٣﴾ تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضى توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فظهر انما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل فى الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق وجب ان يقتضى التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ فى النجاة فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسرى لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا لفظه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضى الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضى كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل

البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفا فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه ان تكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح

العائق من الحركة لابد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فهذه الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن

الحركة ثم لئن سلمناه ذلك لكنه يقتضي ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة وطبعا عنها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ماقررناه وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لايجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاخر المفرضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفرضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلو لزم من البسائط صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليها وان لايكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الآخر في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه ان يحصل فيها صور لانهاية لها الى جهات مختلفة ثم نه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لامحالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لايمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام في هذا الموضع فان قيل لما يقم ﴿ المضافة ﴾ الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن مسائل الميل فائدة اخرى قلنا نعم فانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشتهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لايوجد بدون الميل استدللنا

ههنا ومانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما تجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها ومانقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة اويصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء

بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ان كل مايصح عليه الكون والفساد لابد ان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لايصح عليه الكون والفساد ﴿ ١٣٥ ﴾ ولنرجع الى شرح المتن اماقوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لايمكن اثبات ذلك الابعد بيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التى تفرض اشارة الى ذلك لانه لوكان مركبا لكانت اجزاؤه غير فرضية بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض اولم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذات ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة للكل وقد علمت ان هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هى المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذات اجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذات تنبيها منه على ان علة جواز تبدل المحاذاة واماقوله فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منهما فتقرير مامر فى فصل الذى قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة لحصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واماقوله فالميل فى طباعه واجب فتقريره مامر من ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واماقوله وذلك بحسب مايجوز فيهامن تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ماذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لايكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * فى كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * تنبيه * (انت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبه اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج

المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين اوشيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن اونفسا اخرى * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى تصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو الذى اذا اصابه وهن اوعدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك يجرى ثم قال وهو انت على عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك اوبعقلك وان مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويعات فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هى انت فانك لاتشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** (وله فروع من قوى منبثة فى اعضائك) اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لاخر وهى من حيث تكون مشتهية لاتكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالاخر فاذن هى مبدء الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى التغيرات قوى ومن حيث هى لاتفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت البدن **قوله** (فاذا احسست لشئ من اعضائك شيئا اوتخيلت اواشتهيت اوغضبت القت العلاقة التى بينها وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا مابل عادة وخلقا تمكنت من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) اقول هذا بيان كيفية تاثر النفس

محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضي الله عنه لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وان يكون بسبب

عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** (وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتتأدى العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عزوجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض) اقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها *اشارة* (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي) لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى

الاجزاء في نفسها وتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم فيه (* تنبيه *) وانت تعلم ان تبدل النسبة المتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان تكون عند الساكن *الشرح* كون الجسم متحركا يعقل ولا يحس به الا اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك متى لم يحس تبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر يتبدل النسب التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن ثم يتبدل النسب التي من اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لامحالة فاذا عرفت في احدهما كونهما ساكنا لعينت الحركة للآخر مثاله اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزأ من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذ قد بينا المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه اخرى اما الاول فكما انا نسبنا الافلاك بعضها

 الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان

اسرع مماهو ابعد منه فتلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا واذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوي متحركا فان الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركا فتارة تتبدل وتارة لا تتبدل على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن

* المسئلة السابعة * في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة

* اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاقه في كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان زائلا قبل لبس هذه الصورة ماهذا المكان مكانه فرجع بجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو فما فيه ميل مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم)

* التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم

ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله وهو ان يكون حقيقته متمثلة متناول الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك تعرض له اضافتان احديهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل و يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو

اذا زال عنه صورة وحدث فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذى تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذى تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون فاما ان يكون تكونه فى مكانه الطبيعى اولا فى مكانه الطبيعى فان كان لافى مكانه الطبيعى وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعى بالاستقامة وان كان فى مكانه الطبيعى فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو فى ذلك الوقت ماكان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان فى ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملايم له وحين حصول غير الملايم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملايما له وذلك الملايم الخارج لابد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذى كان ملايما له لابد وان يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذى حدث الآن فيه ايضا ملايم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفى الطبيعة لا يمكن ان يلايما مكانا واحدا فاذا الجسم الذى حدث الآن مساويا فى تمام الماهية للجسم الذى ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فاذا ثبت فى بعض ما يلايم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلايمها صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم

حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كان مما تدرك علم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول يتحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لا تحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا حالها هى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات

﴿ الجزئية ﴾

مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة
اخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه
الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهوا

واذا عرفت ذلك فللماء قبل ان يفسد الى الهواء الذي يكون عليه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لامحالة حتى اخرجه عن حيزه ولاشك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي حدث الآن فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان مثلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب ان تعلم انا انما فرضنا

الكلام في الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد في الكل *وهم وتنبيه*
(فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لضيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجدت
نوعيته ان يقع خارج مكانه فان الضيق ليس هو المكان بل الجار) * الشرح هذا الشك متوجه على المنفصلة

الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ماقاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وبان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ماهي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج

التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي اولا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة ما يلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشيء غير ذلك الشيء

* اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجيها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يقبل مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه او تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينثني ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده) * الشرح *

هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض واولها بيان انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لانا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك للكواكب نفسها على ما سيأتي فلا بد وان يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة

﴿فيه﴾

عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دامت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانها ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للمحضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول يعني حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد

ففيها ميول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لايجتمعان فاذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كون وفساد ففي عدم واليه واقائل انكم قد دللتم على ان الميل المستقيم والمستدير لايجتمعان وبهذا القدر لايحصل مطلوبكم لان لقائل ان يقول جوزوا ان يكون طبيعة الفلك يقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي ويقتضي المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة يقتضي الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج حيزه ويقتضي الميل المستدير متى اتفق تكونه في حيزه فاذكرتموه من الحجة لايبطل هذا الاحتمال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكائن ولا فاسد هذا في الفلك المحدد واما في سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو انا لانسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجري في المحدد لا في غيره والذي ذكرتموه من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لايجوز ان يكون الكواكب متحركة في جرم الفلك سابحة فيها وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وستبين انه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المخترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لايكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب يشعر بذلك فلعل الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا في باب الهيولى

فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معنى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على مايقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لايكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لايكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لاتنقطع مادام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال اوفي الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك اوفي ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب مامر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لايحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين اوغيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لاشك ولانزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

أن المتصل اذا صار منفصلا فانه لابد وأن تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان اخريان فيكون الخرق متضمنا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ اجزاء شبيهة به فيه

وذلك يقتضي فرق اتصال النامي وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح تحقق ما قلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية * القسم الثاني * من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسألة الاولى) في عدد الاسطقسات وفيه فصلان * تنبيه * (الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويسخن بالقياس الى البارد وعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم اووجدته متهيأ الى الحرارة او البرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيآت المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة اويبوسة لانها اما ان تسهل تفرقها واتصالها وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم اوينتهي الى هاتين انما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما فرغ من الكلام

والادراك هو منشاء هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور عما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من

فى اجرام السموات شرع بعد ذلك فى الكلام على الاجسام العنصرية وذكر فى هذا الفصل القوى الاولية التى بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عد ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيأة نحو الفعل وجعل بعضها مهيأة نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم فى امور احدها فى حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان نتكلم فى القوى المهيأة للفعل والقوى المهيأة للانفعال واعلم ان القوة ليست هى الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التى قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية اوللمنفعلية لابد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات نحو الفعل والانفعال اى يكون عللا لتهيؤ الذات الفاعلية اولتهيؤها للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيأة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة فى هذا الموضع اما القوى الفعلية فست * الحرارة * والبرودة * واللدغ * والتخدير * والطعم * والرايحة * واما الانفعالية فست ايضا * الرطوبة * واليبوسة * واللين * والصلابة * واللزوجة * والهشاشة * فنقول ذكر الشيخ فى الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعنى به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعنى به انفشاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شانها التلطيف والترقيق كانت مفيدة

حيث هو شئ آخر سواء اخذ وحده اومع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة فى التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيأت وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك مايدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هى هى صلحت لان تقع على كثيرين ولان لاتقع الاعلى واحد وانما تختلف فى ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هى باختلاف تلك المعنى ولا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لايباين عمروا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادى ثم ماتستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشى الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لاتكون غريبة عن الماهية وايضا لاتكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لاتكون مثل هذه الغواشى عند مايكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد فى هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التى فى نفس زيد مثلا لايمكن ان تكون جزأ من ماهية الاشخاص الموجودة فى الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجردة ولايشترك فيها واجاب بان الانسانية

للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انها يجمع بين المتشاكلات ويفرق بين المختلفات فهي بفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية يفعل جمعا بين المتجانسين وغير المتجانسين

بحصرها الاجسام بتكثفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال لو يجب ان تسقط من الحدين ما اوردناه تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول انتم قد ذكرتم في المنطق ان من جملة الاغاليط في الاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد ببديهية عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانا لانعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الابعد التعب العظيم في استقراء احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جزمان يحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الابعد القدح في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى العادة بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا دقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ماعداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكروا لكل واحد منها اثرا خاصا اعتقدوا بسبب ذلك ان حقايق

الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان يقول لاشك ان التعريف يستدعي كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء آخر والالزم الدور

المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذلم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقد صورة كلية مجردة وليس الامر على ماظنوه بل التحقيق على ماذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لايكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ماقاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لاتوجد في الخارج **قوله** (واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله) اقول الشيء الذي لايتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه مايلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر

اوالتسلسل بل لابد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كالمه واذاته وكشهوته وغضبه اويدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء يكون متصورة لكل احد

تصورا فطريا بديهيا فمن حاول تعريفها لا يمكن الا بما هو اخفى منها

الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لايحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه فى نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير فى قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما سيجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله فى جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعنى مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما لم يبينه بعد وسياتى بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لاينافى تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هى بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لاغير لان كل ما ليس فى محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغى فان الجسم ليس فى محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة فى محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هى الهيولى لاغير فانها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهى وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هى كذلك وحينئذ لايكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا فى ذاته

اويما تساويا والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التى ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة لا ذكرهم لهذه الاثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة لماهيتها ولا عجزهم عن ذكر اثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقايقها فهذا هو التحقيق فى هذا الباب واما اللذع والتخدير فاعلم ان اللذع منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر فى القانون ان اللذع هو الذى له كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر فى المخدر انه البارد الذى يبلغ من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا ومزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر فى الشفا انها فى المشهور عبارة عن البلة اى كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل

التصاقا بالغير فان الماء

الصافى جدا اذا غمس الاصبع فيه ما كان يلتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء الغير الصافى او الدهن الى العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما ابطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التى بها يكون الاجسام

سهلة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال في امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير اصلا فلا يبقى ههنا الا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيده استمساكا عن التشتت وايضا اتفقوا على ان النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها قوما فان الجمود والتكاثف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها الاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكروه واما الحجة التي ذكروها فهي ضعيفة جدا لانا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بما ذكرنا في كتبنا في الاسهاب ارغب بل ﴿ هذا ﴾ الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان قيل الستم سلمتم ان الكيفيات

لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه * اشارة * (ايلك نشرع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع) اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها الماضي وابتناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سمى الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين ع هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** (اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير

المحسوسة لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ماوقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامن ويغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراه قلنا له انه لين وهنا لك امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التقعر فيه وثالثها استعدادها لقبول ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامن تحت الاصبع فهنالك امور احدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولاصلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكر الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ماذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون عسر التصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها انه لما ذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل العناصر

هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى) اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله البس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليهما يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لاحصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لاشيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ماليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ماليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله لبصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر

والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس ماثبت بالبرهان ولاشك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد
الترقيق واللطافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الاخرى وفاعلتان ايضا في الرطوبة
واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فاعل في الاخرى ولالهما
ايضا تأثير في الحرارة والبرودة
فلاجرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان
والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما
اللدغ والتخدير فقد عرفت انتسابهما
الى الحرارة والبرودة واما الطعوم
والروائح فلاشك في تأثيرهما في آلتي
الشم والذوق واما اللزوجة فلانها
معدة نحو الالتصاق والهشاشة
معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا
من الانفعاليات واما اللين فلاشك
في كونه انفعاليا بقيت الصلابة
فانها لاتعد للانفعال بل تعد للاانفعال
فلماذا اوردها في القوى المعدة
للانفعال ولعله انما اوردها ههنا
لما بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها
ان القوى الاولية للبسائط التي لاجلها
يجري بينها التفاعل وتحدث
المركبات ما هي ولم هي فنقول
ان المتولدات لاتحصل من اجتماع تلك
البسائط الاعند تفاعلها فيجب
ان يكون في كل واحد منها كيفية
فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء
دل على خلو البسائط عن جميع
القوى الفعلية والانفعالية الاعن
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فعلمنا ان هذه هي الكيفيات الفعلية
والانفعالية الاولية للاركان واذا
عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح
المتن اما قوله الاجسام التي قبلنا تجد
فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل
الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع ﴿ حالة ﴾
او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة ولامعنى القوة
المهيأة نحو الفعل او الانفعال ثانيا وحقائق هذه القوى ثالثا وانه لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا

قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة هي ان الواحد لايصدر
عنه الا واحد ولمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولايحفظها والحجة ضعيفة
ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن
ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة
وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء
واحد لايدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء
واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة
المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد
قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر
بقصد ثان اوكانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو استثبات الصور المادية عند غيبته المادة ثم يصير مستثبتا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها
وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات
عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لايقتضي ثبوت
مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ماظنه بل انما هو قياس
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا الحكم الكلي بان كل مايقبل
شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه
الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب
تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول
حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا
ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان
الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا
التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة
مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل
الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه مامر
وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة

رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات
وانما خص اللدغ والتحذير بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالهما في الحيوانات
هذا ان الفعلان وانما خص الطعوم والروايح بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آلتي

حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لاتدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لاتدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لاتقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لاتقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة والاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** (وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) اقول هذا

البصر والسمع لان اثر الاولين في الاثنين اظهر واما قوله ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي تحس من الفاتر وهي تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار ويجب ان يكون مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية يعني النارية التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله اعني بهذا انك تجد في كل باب فيها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم او توجدنه منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير فاعلم ان المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه اولا وهو بين غني عن الشرح واما قوله وكذلك الحال في الهيئات المتقدم للانفعال الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي عندنا لاشك انها قابلة للاشكال الغريبة اصلا وهي الافلاك فهي لا يكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى عنها جسم او يكون منتهية الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة والازوجة والهشاشة وقد عرفت

ركيفية انتفائهما الى الرطوبة واليبوسة * تنبيه * (والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه
هو الما والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهوا بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء
اذ سخن ولطف والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت واذا خمدت النار وفارقتها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف اظهر) الشرح لما بين ان القوى العرضية الاولية التي بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك في بيان ان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهوا فالبالغ في الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت في المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك ان يكون المحمول مساويا للموضوع اي لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضي ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونحيل الاستقصاء على المباحث المشرقية والملخص اما في القضية الاولى فقد حكى الشيخ في الشفا عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون
ان النار البسيطة لا تكون في غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة
حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زايلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما في القضية الثانية
وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة

بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** (ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم

﴿ الدماغ ﴾

الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة في موضع بعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله** (والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المخيلة على ما سيجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المخيلة **قوله** (وتخدمهما فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن

لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاحساس ببرودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها لاتصل وكذلك قال النحاس المذاب اقوى سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان اكثر منها في الحس فان من امر يده على النار بسرعة لا تحترق يده ومن امر يده في النحاس المذاب لا بد وان تحترق والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافتها يسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد فلا جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهي ان البالغ في الميعان هو الهواء ففيه بحث لانه ان كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل اتصاله بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلة ومعلوم بالضرورة ان الهوا ليس كذلك وان كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا النار اولى بذلك فانا نرى ان الشيء كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهوا كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى ان النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة فقوي في ظنوننا انه كلما كان الشيء اسخن كان الطف وذلك يقتضي ان يكون النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال ولتركها ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على ان النار الطف اي اطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوي ولكن لا بد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والا تصاف انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والثلاثة الباقية يكون يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهي

ان البالغ في الجمود هو الارض فذلك مما لانزاع فيها اصلا بقي ههنا بحثان احدهما ان الشيخ لما ذا صرح في حرارة النار وبرودة الماء بانهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك في ميعان الهواء وجمود الارض والثاني انه لم يبدأ بذكر الحرارة وثنى بالبرودة وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي العناصر الاربعة ولكن اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولان اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة اكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعلتين لاجرم انه لما ذكر الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشيء تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذكر ذلك ونبه ايضا على الحجة التي عول عليها في ان حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صورة فنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانه انما يصدق ان هذا الشيء بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة قابلا للاشد والاضعف واما في الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثاني فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحيوة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثنى بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان اشرف من اليبوسة واما قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين وكل واحدة منها

لها ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيهما فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين

قوله (والباقية من القوى هي المذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها مافيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل مبدء هي فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة

فهي

فان احدى كيفيته قوية والاخرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرع بعد ذلك في ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم انه بالقياس الى الماء حار اي له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكر ان الوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس الى الماء اي يسخن بالقياس الى الماء الذي هو بارد ثم نبه بهذه الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن ولطف ووجه الاستدلال ان الماء اذا سخن ولطف تبخر والمعنى بالبخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة الماء مقتضية لتبخره وقد ثبت ان في البخار اجزاء هوائية دل على ان سخونة الماء سبب لانقلابه هواء فلولا ان السخونة امر طبيعي للهواء والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه اقناعي واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بانه متى لم يسخن بعلة من خارج مثل مسامتة الشمس وسائر الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على ان البرودة طبيعية لها واما قوله اذا اخمدت النار فارقها سخونتها فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق مثل ما ذكر في الشفا من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية شبيهة بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة جدا لان لقائل ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لان اجساما بخارية دخانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الابخرة والادخنة التي منها يتكون الحديد في معدنه ثم اذا اندفعت الى كرة الاثير انطبخ البعض بالبعض وتولد منها

فهي قوة حركتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان محل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لاشك في انها الخزانة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة وذلك لكونه رئيسا حاكما على القوى الجسمانية **قوله** (واما هدى الناس الى القضية بان هذه الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه) هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدركة والحافظة ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الآخر قال افضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر **قوله** (ثم اعتبار اولي الباب في حكمة الصانع تعالى ان يقسم الاقرب للجسماني ويؤخر الاقرب للروحاني ويقدم المتصرف فيهما حكما واستردهما بالآلة المتوسطة

الحديد ولا بد لكم من هذا الذي قلناه لان المتقدف تارة يكون نحاسا و تارة يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الماء رطبا الان لاحاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا انه لما ذا بدأ في هذا النمط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لابد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلاجرم بدء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين انها ليست مخالفة بعضها لبعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر فان النار لا يقف في حيز الهواء بل يصعد والهواء لايستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا احس عما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف اظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت ان كل واحد منها فرار عن مكان الآخر وجب ان يكون كل واحد منها منافيا بطبعه للآخر والا لكان المكان الواحد ملايما لجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر

* المسئلة الثانية * في سبب ترتيب العناصر في امكنتها وفيها فصل واحد

* تنبيه * (من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لابطبعه كذبه ان الاكبر يكون

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته) هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبت بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي التأخر عن الذوق هذه فظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار * اشارة * (واما نظير هذا التفصيل في قوى

اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر) * التفسير * المحصلون من الحكماء اتفقوا على ان الارض في المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهوا ويحيط بالهوا النار ويحيط بالنار الفلك ثم لاكثرون من الحكماء

زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل اسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوى الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز البعض وربما امكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لايلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومة احتاج في تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري اضعف لما بينا ان الميل الطبيعي عايق عن القسري والشيء كلما كان العايق عنه اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء قسريا لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء ابطاء لكن التالي بالعكس فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعي لاقسري ويبطل المذهب الذي ذكروه واما قوله وكذلك الحركات الاخر يعني به ساير انواع الحركة ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد * تنبيه * (قد يبرد الانا بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لقطته مدالى اي موضع شئت ولايكون ليس الا في موضع الرشح ولايكون عن الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذا هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل

النفس الانسانية على سبيل التصنيف وهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات) اقول يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هي تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله (فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي) اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا والى مايكون باعتبار تأثرها عما هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم اوما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لايتأتى الا بادراك ماينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية اوتجربية اوذايعة اوظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية اومحسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده * اشارة * (ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاوليها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكوة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فيتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى اوبالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي

الجبال فيضرب الصرهواها فيجمد سحابا لم ينس‍ق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا لم يفضى ثم يعود وقد يخلق النار بالقساطات من غير نار وقد يحال الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية يشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) * الشرح * المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعة لما كانت اربعة وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهى هذه صيرورة الارض ماء او هواء او نارا وصيرورة الماء ارضا وهواء او نارا وصيرورة الهواء ارضا وماء او نارا وصيرورة النار ارضا وماء او هواء وليس لاحد ان يدعى ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم ايضا من صحة احدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهيولى الارض المماثلة لهيولى الماء وهيولى الماء المماثلة لهيولى الهواء وجب ان يكون مماثلة لهيولى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت كون هيولاه مثلا لهيولى الكل ﴿ الحيوانات ﴾ بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلثة كافية فى ان للعناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشئ يصح على مثله هى ههنا ابحاث ثلثة احدها ان الاقسام

الزجاجة والشجرة المباركة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فبدايتها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون الامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومن هم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجئ اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهى ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس فى استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار

الثالثة لما كانت كافية في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء ارضا مع ان المطلوب حاصل بذكر كل واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء والماء هواء والارض نارا لحصل المطلوب فلماذا اختار الشيخ في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لماذا ابتدأ ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء ارضا فما فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاول ان الاقسام الثلثة الاول اوردها الشيخ بالقصد الاول واما القسم الرابع فانه ما اورده بالقصد الاول الا ترى انه جعل كل واحد من الاقسام الثلثة اصلا مستقلا بنفسه ففي الاول قد يبرد الاناء بالجمد الى آخره وفي الثاني قال وقد يخلق النار بالنفاخات وفي الثالث قال قد يحل الاجساد الصلبة واما في الرابع فلم يقل قد يجمد مياه جارية بل لما ذكر انحلال الاجساد الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد يجمد مياه جارية وهذا منه تنبيه على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لاحاجة اليه في نفس المقصود واما الثاني فجعله ان الاقسام الاخر وان كانت مفيدة للمطلوب الا ان فيها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارضا وانقلاب الارض نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالتسخين لكن ليس هو بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند الانطفاء ينقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب نارا فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد امثلة من الاقسام التي اوردها وبتصحيحها بالدلائل فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا التطويل واما الثالث

الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زيادة الحقها النساخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل اثور الله تعالى وهو قوله عز وجل * الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم * مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح يشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح

فنقول انه انما بدأ ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء اسهل

واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم كان تصور انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه واما انقلاب الارض ماء فهو اصعبها تصورا فلذا اخره ثم شبهه بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهده بعض الناس فشبهه به ازالة للاستبعاد ويجب ان يعلم ان الكلام في امثال هذه الامور اقناعي ضعيف جدا ولولا اني التزمت استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب تنبيها للملدة على وقوفي من هذا الكتاب على مالم تقف عليه احد ممن سبقني واني ما اقدمت على الاعتراض جزافا والا لما كنت اجوز تضييع زماني في مثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مباحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين وانا اقرر كل واحد منهما على افضل الوجوه الاول ان الاناء الفضي والنحاسي اوما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لاتخلو اما ان يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة في الهواء الذي يليها لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء لها ما كانت تمكن من ان يخرق اتصال الهواء وينزل ويجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء بالجمد جدا ايضا حتى يبرد الهواء القريب منه جدا فزالت السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة المبثوثة في الهواء فثقلت ونزلت واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكر صاحب المعتبر او يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما في داخله او يقال ان الهواء

﴿ ثم ﴾

لكن العقل المستفاد هو غاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ماتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية * تنبيه * (اولك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط اوما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ماهو وسط له اوفي حكمه) اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق اولم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ماهو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله اوفي حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لايكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لايسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب

انقلب ماؤ وجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ماقبل اجتماعها على طرف الكوز اوما كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها من الماء الذي في الكوز وهوالذي يكون على سبيل الترشح اومن الاجزاء التي في خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ماقالوه لما كان الامر كذلك لا في المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم تبق في الهواء المحيط بالكوز شيء من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب ان لا تجتمع القطرات كرة اخرى لكنا نرى انا كلما ازلنا تلك القطرات اجتمعت مرة اخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما اقطته مدفعها فساد هذا القسم واما الترشح فهو ايضا باطل اما اولا فلان الماء الحار الطف فيكون اقبل للرشح لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي يماسه الجمد والرشح انما يكون في الموضع المجاوز للمترشح واما ثالثا فلان ذلك الجمد يكون بحيث لا يتحلل منه شيء مع انه تجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجمد ابعد عن التحلل كان المعنى المذكور اتم وانما قال الشيخ وليس لا يكون الا في موضع الرشح ولم يقل ولا يكون في موضع الرشح لان المقصود ليس هذا الامر لا يحصل من الرشح بل بقي ان هذا الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحال ماء فان قيل اذا كانت برودة الماء يقلب الهواء ماء فلم لا يقلب الهواء المحيط به بالكلية ماء ثم اذا انقلب الهواء ماء لابد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ يجذب اليه هواء اخر لاستحالة الخلا فينقلب ذلك ايضا ماء حتى اتى سيل عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه

ثم قسمه الى مايقترن بشوق فيه عدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **قوله** (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة) اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد انتقاص وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل الشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **قوله** (فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصور التي قبلها قوة في جسم او جسم) اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين ثم ان كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر اذ هو لو عنه

ان الماء الطف من الآناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن الآناء واذا كان كذلك فالآناء اذا برد واحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالآناء ويسخن عن الهواء فلم وصول برودة الاناء الى الهواء فلا جرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب منع ازالة القطرة المتصعدة الا انه عنه حصلت عليه

مع امكان ملاحظته هو عدم ما لذلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية وما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتى فاذن يجب ان يكون شئ غيره بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هى نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله (وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله (وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم تغب عنها القوة) اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله (ارايت القوة ان غابت عنها ثم عادت اليها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها) بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضى تجددا ما لتلك الصورة وقوله (فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما) نتيجة لذلك. قوله (واما فى قوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى لها كالخزانة وفى الوجه الاول لا بد للوهم لا بتجشم كسب جديد وفى الوجه الثانى فيعود ويلوح له عن الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الجزئية المحفوظة فى قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها عضوا اوفى قوة عضو والذهول عنها للقوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى) اشارة الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية وقوله (واما لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نفسانيا

قطرات اخر ولقائل ان يقول نحن نعلم بالضرورة ان برد الهوى المحيط المطيف بالآنية بسبب برودة الانية ليس اعظم من برد الهوا المحيط بالارض الجمدى فى صميم الشتاء بل من برودة الهوا فى الموضعين الذين تحت قطبى العالم فى الوقت الذى يكون الشمس غاربة عنهم ستة اشهر فلو كان تبرد الهوى المحيط بالآنا المذكور يقتضى انقلابه ماء لكان تبرد الهوى فى الصورتين المذكورتين اولى بان تقتضى انقلابه ماء ثم ... انقلب ذلك ما اعانت برودة ذلك الماء على برودة الهوى المحيط به فبرد ذلك الهوا بردا فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب كل الهوا الذى هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهوا لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكره الحجة الثانية انه قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها فينقلب ذلك الهوى سحابا ماطرا قال صاحب الصحاح الصر بالكسر برد يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة تجربية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهوا الصافى اصفى ما يكون وبالجملة على ما يكون فى الشتاء من الصفا ينعقد دفعة من غير بخار يصعد اليه ارضيا ينساق نحوه ويصير سحابا ويأتى لارض ويتكرر عليه ثلجا بكلية مقدار رؤية فى رمية فيصير الهوا صافيا لحظة ثم ينعقد مرة اخرى ويلزم من هذا الدوز حتى انه ينعقد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لصار واديا كبيرا وليس ذلك الا هواء قد استحال ثلجا وماء ولقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا

مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء المتصعدة المتعرفة الى الجوالبما رد لما عرض لهما برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرد لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الالابخرة قوية تحدث فى الهواء ولما لم يكن كذلك بطل ماقالوه البحث الثانى فى انقلاب الهوا نارا والدليل عليه ماذكره من انه قد يخلق النار بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكير اذا الح عليه بالنفخ وخنق الهواء ولم نزل ان يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث فى انقلاب الارض ماء والدليل عليه ماذكره من انه قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة وكيفية ذلك انا نشاهد ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع فى موضع ندى انحل كله ماء وكذلك النوشادر فمن اراد حل بعض الاجساد الصلبة فليقلب طبيعته الى الملحية تكثر السحق كالنوشادر وما يجرى مجراه فلذلك قال صاحب الاكسير فى باب الحل اجعل الاشياء ملحا والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذى يحل فى الرطوبة بالكلية فهنالك قد صار التراب ماء البحث الرابع فى انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما اولا فلانه اذا صح انقلاب الارض ماصح انقلاب الماء ارضا على مامر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فانعقدت هنالك احجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها ولم يجدها لم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها ففى صحة الاقيسة المركبة عنها ابحاث طويلة ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة فى الكيف مع بقاء الصورة النوعية

انا نحن نجد فى المعقولات نظير ها بين الحالتين اعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم فى جسم) اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله (فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينة لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون مفارقا وقوله (اذ هو جوهر عقلى بالفعل) اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلى بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ترتسم فيها لانه جوهر غير عقلى والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلى لا بالفعل بل بالقوة وقوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه باب تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هى علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلى وقوله (واذا اعرضت النفس عنه الى مايلى العالم الجسدانى اوالى صورة اخرى امحى المتمثل الذى كان اولا كان المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من الامور القدسى) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها فى الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله (وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب الذى به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب

فلم لا تجوزون ان يقال ان الماء اذا صار هواء فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكروها ومع قيام هذا الاحتمال لايثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبت هذه المسائل الاربعة ثبت ان العناصر قابلة لان يتصف مادة كل واحد منها بصورة الآخر فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على مامر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق

* المسئلة الرابعة * في ان الاسطقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة فصل واحد * اشارة وتنبيه * (هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان تسم باعدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه) * التفسير * لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هي الاصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتي للعالم واصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لهما فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا الكون والفساد امر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين اولا في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيها انها هي الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزأ من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة

يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر في شيء لايجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها * اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولاشك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقدم ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى ومنها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لابين الحدس والقوة القدسية * اشارة * (كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردا انها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) اقول لما ذكر حصول الاتصال للعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف

الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلاجرم قدم بيان كونها اصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان امرين احدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعة يكفي في ان تتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك ثبت ان اركان العالم ليست الا هذه الاربعة اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لا يطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك واما الثقيل الاضافي فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما هو الذي بطباعه يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين حدي الحركة المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهواء تحرك عنهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها فلاجرم كان ثقل الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه واما ذلك باعتبار انه لا يريد من الوسط الحد الذي تريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف فاما اولا فلان القضية تصير منفصلة حقيقية بالعبارة الاولى

النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمشاهدة هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما شابه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب * اشارة * (انا اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع) اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها

دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لايقتضي عند التحقيق كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لايريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلاجرم كانت هذه العبارة اولى وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول لانسلم ان في الهواء ميلا صاعدا والالكنا اذا بسطنا كفنا واوقفنا ها في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما انا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنينا به انه مطلوب ان يلتصق بسطح النار كما انا اذا قلنا الارض هاوية بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضي ان تنطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكما ان الارض مالم يصر بهذه الحالة كان الميل المسفل موجودا فيه بالفعل فكذا الهواء مالم تصر الحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهواء واوقفنا ها كان الهواء الذي تحت كفنا غير واصل الى الامر الطبيعي له فوجب ان يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسا واما بيان ان هذه الاجسام الاربعة يكفي في ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلانك قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة او القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لايمكن ان يزيد على هذه الاربعة فانها اما ان يكون طالبه لنفس الفوق او القرب منه او لنفس السفل او القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر يخالف بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت

﴿ ان ﴾

جسما اوجسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ماينضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك

قوله (انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ماينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز ان يقارنه شيء غير منقسم) اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا مما كالسواد والحركة مثلا فانهما لايقتضيان بانقسامها الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة وللمحل ايضا قد يكون بحيث لايقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لايحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لاتنقسم بانقسامه لانها لاتحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لايحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافات مثلا لاتحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز

ان المكان الواحد لايسعه جسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة تستحق
واحدا منها وجب ان لايكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من اركان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعة كافية
في كونها اركانا للعالم واما بيان انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت

اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه الاستقراء وتتبع احوال المركبات في حالتي تركبها وانحلالها يدل على تركبها من هذه الاربعة وانه لا بد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة لنا الى ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزأ من المركبات وتقريره من وجهين احدهما وهو انا نرى النار العظيمة تنطفي عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التي هي اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية الغالبة اولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالمني الذي منه يكون البدن او يقال انها تكونت هناك اعني في المني والاول باطل لان نزولها عن كرة قسري فلابد له من قاسر ولا يعرف ههنا قاسرا يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند حصول ما يقوي الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء

الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اصعب من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لما ذا سمى الشيخ هذا الفصل بانها اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد

ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لايقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله**

(وفي المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية اوغير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لاينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة اوغير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية اوغير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لاينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كانت ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لابالوضع فانه لايقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس منقسما بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات

من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية فى كونها اصولا للمركبات وهو استقرائى وهو المراد من العلية ·

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ فى كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد * تنبيه * (هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على سبب مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صور مقومة ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصور مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فكذلك لا تعد الصور فى الاعراض واضافات حركاتها بالطبع وسكوناتها منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما يتشابه فى اجزائها وهى المزاج) * التفسير * قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعة واحوالها اراد فى هذا الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما يخلق من هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا اقترنا حصل هناك شئ واحد به يقال للشئ انه حسن ﴿ الى ﴾ الصورة او قبيح لكن ليس المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان لمزاج كل واحد عرضا وله طرفا افراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين

لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون للصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكون متشابهين المجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط اولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة فى المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر فى استتمام التصور العقلى) واشار

يبطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفريط متى جاوزها النوع بطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزأ من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك

النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول فى العضو وهذه الجملة هى تفسير قوله هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تم فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغورس واصحابه كانوا يقولون بالخلط وينكرون المزاج ولا بد فى هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هى مبدأ كيفياته المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى فى النمط الاول وذكر ههنا ايضا على اثباتها دليلين الاول انه ربما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصورة النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة فى الوقتين وهذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى يتمشى فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثانى الحجة العامة ان هذه الارض يقبل الاشتداد والضعف ولا شئ من الصور بقابلة للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان القدر المعتبر فى التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاصا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد الذى كان

الى الوجه الاول بقوله (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) واشار الى الوجه الثانى بقوله (وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما) واشار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا) واما القسم الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله (وان لم يكن شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية فى تمم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعدلها) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لا وهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هى الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا لماديات فهى تقتضى وضعا ما لا محالة وقوله فليست هى الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** (واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورتبها

في ذي وضع وقبول انقسام) اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيهما وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورثمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرثم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشئ الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر رثما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيالي من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقادح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مأخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ الى البركات وهو ان

حاصلا في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد ولقائل ان يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تقبل الاشتداد والتنقص قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة امر البتة لم يحصل الانتقاص وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوال الامر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهي لواحق تلحق للشئ بعد تقومه بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهيته وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشئ الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لا جرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها تندفع عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الا على الترتيب فههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم بواسطتها في عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا مترتبة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان امر المزاج فلما ذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد

عن الآخر فلا يخلو اما ان يكون انفعال احدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته
مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما
معلول صورة الآخر والعلة ❊ ١٦٩ ❊ مع المعلول في الزمان فلوكان انكسار كل واحد منهما
بالآخر مع انكسار الآخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التي للآخر فحينئذ يكون الكاسران حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لا جرم اورد هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما ان يكون قبل تأثير الآخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والآخر مغلوبا واما ان يكون معا فيلزم ان يكون الصورتان
موجودتين حال كونهما ❊ ٣٢ ❊ معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا
فثبت ان على التقديرين يلزم مما ذكره بقي المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج واما قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ما هو الحق

الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها * وهم وتنبيه * (او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئياتها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتي المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه اللحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون بمجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه) اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو

فى هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهى ان حاصل القول فى المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية التى لكل واحد من تلك البسائط واستحال مالكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه ماقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا فى الحار والبارد فاما فى الرطب واليابس فلا

ان هذه القسمة يجوز ان يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لايكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الجنسى كالحيوان لاينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعى كالانسان لاينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لاتكون نسبة هذه الانواع والاصناف الحيوان اوالانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استند للنابه على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التى لاينقسم كجنسه العالى اولى بان يجعله البسيط الذى استند للنابه لئلا يعرض شك من وجه ﴿ المسئلة الثامنة ﴾ فى ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول *اشارة* (انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل مايعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول) يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى تقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولاشك ان حصول الشئ لشئ لاينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ماسياتى فهى انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة

ثم فى هذه الالفاظ فوائد احدها انه قال بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحال كيفياتها لان الاستحالة حركة فى الكيف والحركة فى الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع فى الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولايجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب ان لايعتبر فى الضدين ههنا كونهما فى غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثانى اذ كيفيات عناصر المزاج الثانى لابد وان يكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لايكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعنى العناصر يكون متفاعلة لصورها النوعية فى تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما يعنى به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى حد الطرفين منها الى الطرف الثانى وقد تكون ابعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه فى اجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهى ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل ﴿ فلذلك ﴾ فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها

مشابهة والله اعلم * المسئلة الخامسة * فى اثبات الاستحالة وفيها فصلان * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف ايضا وفى الصورة ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا مايظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جدية مثلا * ١٧١ * فان قلت هذا فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى

من غير وصول نارية غريبة اليه واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى مخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن يمنع الفشو واذا كان لا يخرج عنه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) * التفسير * (لما رجع حاصل القول فى المزاج الى انه كيفية يحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واصله انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيات وجب ان يكون اقسام الاستحالة مما تنتهى هذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الماء حارا او يابسا استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة النار باردة اورطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجسم الآخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار يختلفان فى طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدهما كيفية الآخر صحة اتصاف الآخر بكيفية الآخر لان المختلفين لا يجب تساويهما

فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى من ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة اسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** (وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة) اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** (فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل **قوله** (اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة اوشئ آخر ان كان) اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شئ يكون فى الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ ومنيته اى ابتليته وقوله اوشئ آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** (فان كانت

فى الحكم والشيخ لم يذكرهها ولا فى شئ من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد اعترف فى الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دله على ان النار تصير ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه ويحدث الصورة الارضية

ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي بينه ههنا صحة صيرورة الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكري

الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء لم يتسخن قط بل الذي يحس بحرارته اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك حزبين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية التي تحرق فلما برزت من الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمتخلخل والمخضخض قد يحمى من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتيهما وكذلك الهواء قد يسخن فوق ما تستحقه لطبيعته الهوائية ذكر الفاظا ثلثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يماسه جسم اخر كذلك مماسة قوية فهذا الجسم قد يتسخن فدل على ان الارض قد يسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المتخلخل فقد علمت ان التخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف

حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته) اقول اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا وجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدم الكلام فيه فايراد

وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا الثاني فان من الح على الكير بالنفخ الكثير ومنع من وصول

﴿ الاعتراض ﴾

الهواء القريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا او بسبب ذلك يسخن فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المخضخض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو الفايدة من هذه الالفاظ الثلثة الثاني وهو انا

اذاسخنا مابين متسا وين فى الرقة والكدورة فى انائين احدهما متخلخل والاخر مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية فى الاناء المتخلخل اسهل ونفوذهـا فى الاناء المستحصف اقل لكان تسخن الماء فى الاناء المتخلخل اسرع من تسخن الماء الذى فى الاناء المستحصف ولكان نسبة تسخن الماء فى أحدهما الى الماء الذى فى الاخر كنسبة احدهما الى الاخر فى التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للنفوذ الثالث وهو انا اذا ملأنا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صما شديدا وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لايخرج منه شئ من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل فيه شئ من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء الذى يكون فيه يصير مقداره اقل ولكن المانعين من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب فى مثل هذا الاناء ان لاتسخن مافيه من الماء وان تسخن فانه يتسخن قليلا فلما لم يكون كذلك بل كان تسخن الماء الذى فى مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور فى الاناء المتخلخل المفتوح الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذا مليئت ماء وسد رأسها سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نارا عظيمة فانها ينشق ويخرج منه صوت عظيم مع ان اكثر مافيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها فى سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان الجمد يبرد مافوقه مع ان الاجزاء الباردة لاتتصعد ولقائل ان يقول الذى يبرد فوق الجمد ليس الا جسم ارضى اوهوائى اما الجسم الارضى فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لاشك فى ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضى بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح

الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان مايصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فان من المجردات مالا يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لايجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لايتعرى عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لاشئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل مايفرض مجردا ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس فى تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون فى الخارج ولم لايجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله اوتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين الاخر ولايلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وبافى الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولايلزم منه محال قال وبتقدير ان لايكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لايلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لايتصور تعقل المجرد الابه والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهى كافية فى تقرير الحجة ثم قال ولو سلمنا ان هذه الانواع متساوية فى الماهية لكن لايلزم

المتن فاما الفاظ السوال فبينة واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه
فهذا هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن
بالفشو فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشيء

اي استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءين المسخن احدهما في اناء مستحصف والثاني في اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع نفوذ الاجزاء النارية التي لا يسخن الماء الا بفشوها فيه عند الخصم فكان يلزم ان لا يسخن الماء واما قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الانية التي لا يكون منفذا اصلا ومسمار أسها بشي صما وثيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا تفشو فيه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن واما قوله واعتبر القمقم الصياحة فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا تصعد لثقله فهو الحجة الخامسة * وهم وتنبيه *
(ولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة كيفية فاشية في ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك ﴿لم تكن﴾
كون لكان اكثر الكامن يبرز وفارق ثم الكلام بعد هاطويل) * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخضخضة واهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة في الكمون انما كان

من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب أن يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما اورده الشيخ في فصل مفرد * وهم وتنبيه *
(ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل) اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله (فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة

في الحك والخضخضة لانهما يستحيلان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتيج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانه تسخن الهوا ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم يكن ممنوعة بالعاوق فانها تفعل الفعل

على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلخلة

لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شئ واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشئ عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شئ واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها بل انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة

في تصفية الهوا عما يخالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شئ واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون في الحك والخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون فانا نعلم بالضرورة ان النارية التي تحس في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شفافة اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية ما فيه وماوراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند دوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمر لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذا المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفربيون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله في المسئلة

فان قالوا الفربيون واشباهه ليس فيه شئ من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به * المسئلة السادسة * في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان ابيضا

النار السائرة لما ورائها انما يكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث النارية قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول الشفيف للانتشار وخلافه لاستبداد الصنوبرة المستحصفة النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منهما الشهب استحالة بانه شفت فظن انها طفئت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس) *التفسير* المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة غير ملونة ولا مرئية وانهما انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضى ينفعل بالضوء عنهما واحتج على ان النار البسيطة لا لون لها انهما ترى من اصول الشعل شفافة مع ان النارية هناك اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة لا لون لهما واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا متعلقة باجسام ارضية ان الموضع المحسوس من النار وهي الصنوبرة المستحصفة يقع لها ظل عن مصباح آخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعاع متغيرة مستحصفة فلاجرم لم يحس بها واما عند ﴿ وقد ﴾ استحداد الصنوبرة فانها تكون مستحصفة مكسرة فلاجرم احس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى ما ورائها فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعلة والشئ في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع

التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلا منا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول فيه على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل المعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة *وهم وتنبيه* (اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) اقول للمستدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصية التي لا ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي

ثبت بما ذكرنا ان النار البسيط شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول الضوء ويصير شفافة وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء النيران التي نحس بها تحت الفلك ﴿ ١٧٧ ﴾ وهي الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلاجرم يكون الدخان في النار القوية اقل منها في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان يحتج به على ان النار في نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ونرى انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجمرة اللهيبية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وسببه تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لايق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شيء ولكنه لايق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شيء من احوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح * المسئلة السابعة * في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر فصل واحد * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى ﴿ ٢٣ ﴾ واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) * التفسير * لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب من هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه

وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله** (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله** (وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

الاربعة من جهة مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى فى هذا الفصل على قانون الخطابة والافكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان ثابتا للشيء لذاته استحال ان يكون بجعل غيره ومثال ذلك مابينه فى اول النمط الخامس ان وجود المحدث وان كان بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان اعتدال الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحيوة والنطق اولى من قبول القلب والروح لهما ولوكان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ماقالوه فهذا اخر الكلام فى هذا النمط

﴿ النمط الثالث ﴾ فى النفس الارضيه والسمائية

* التفسير * اما النفس فقد ذكروا فى تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهود فى كتب المتقدمين وفى سائر كتبنا المصنفة فى هذا العلم وانما قال فى النفس الارضيه والسمائية ولم يقل فى النفس مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لوفسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية لم تندرج النفس النباتيه وبالعكس وتقرير ذلك غير مشروح فى كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضيه والسمائيه بالاشتراك المحض فلاجرم لماذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام فى هذا النمط على اقسام ثلثة ويشتمل كل قسم

الماهية لمعقول **وقوله** (فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** (فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعد له) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتجر لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقد راحتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر **وقوله** (اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث) اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة بمعنى حصل **قوله** (وهذا كله محال) تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلثة **وقوله** (فيجب اذن ان يكون هذه الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية) اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية **وقوله** (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض مايقارن تتلو المقارنة الاولى) اشارة الى ماذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قدتم الجواب **قوله** (وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسى استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى وهو جواب لشك آخر) تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعة الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة

على مسائل ونحن نأتى على شرحهما ان شاء الله تعالى ﴿ القسم الاول ﴾ فى بيان ان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيه ثلث مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ فى بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة

* تنبيه * (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن الشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولاتثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لايعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اولا صحيح العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لاتبصر اجزاؤه ولاتتلامس اعضاؤه بل هى منفرجة و معلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها)* التفسير * اعلم ان الحق عند الحكماء الذى يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال ايضا فى الجسم والمقصود من هذه الفصول انها ليس بجسم فاما المقام الثانى وهو انه ليس بحال فى الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة التى لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لايكون شئ من اعضائه معلوما وذلك يقتضى ان تكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين فتارة يدعى انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه الغرض وتارة لايدعى ذلك ولكن تبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود ولابد اولا من تقديم مقدمة وهى ان الانسان مراتب فى الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعقلها وثانيها حالة النوم فانه لايبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان الفطنة

غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد او وجود هذا المانع لامع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لايحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها *تنبيه* (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته) اقول هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة **قوله** (وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل) اقول قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لابتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولايمنعه مانع يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولا يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التى يتم افعالها بالتصرف فى الماديات لايكون من شانه ان يجب له ما من شانه لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام فى ادراك النفس وبقى الكلام فى تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس * تنبيه *(لعلك الآن تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل) ومعناه ظاهر

فيها اشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة ايضا فى هذه الحالة وربما ان يفرض الانسان كونه بحيث لايتصل اجزاؤه ولا يتلامس اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق فان فى هذه الحالة لا يحصل له

الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منهما شعور بما اتصل به فيكون له فى تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا يتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة او اعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لامحالة وانما فرضنا كونهما معلقة فى هواء طلق فلانهما او كانت موضوعة على جسم صلب لا يغفل عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة فى المراتب التى ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب فى ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان فى جملة هذه الاحوال لابد وان يكون مدركا لابيه ذاته اى لكونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه فى هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته فى شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير ان يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن ان يغفل ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم فى هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هى اولية ام لا فالاشبه ان لا يكون اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم

﴿ فصل ﴾

* اشارة * (اما حركات حفظ البدن وتوليده فهى تصرفات فى مادة الغذاء) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال و بعدها عنه كما مر ولابد فى الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مسماة بالحيوة يكون آلاتها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن او لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهى قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال واضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهنى مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيدها مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات فى مادة الغذاء قوله (لتحال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل) اشارة الى غاية

والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لابد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل مادل على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل مادل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدرك على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لوقدرناه غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مولم او ملذ اليه مثل ان يضرب او يقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان لا يحصل له به شعور او يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت وليس بحي وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولم والملذ لا من حيث انه ملذله ومؤذله او من حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احد امرين اما ان لا ينقبض عما يوذيه او ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان مايؤذي غيره يشارك مايؤذيه في اصل كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضي الانقباض والتألم وجب ان يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لغيره مايؤذيه وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم لحصول ذلك المؤذي له وثبت بهذا ان الانسان لا يغفل في شيء من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحجة يقتضي ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذي يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمي بذاتي ان اما يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال

فعل الغاذية وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل المنمية قوله (اوليختزل من ذلك وصل بعد مادة ومبدء لشخص اخر) اشارة الى غاية فعل المولدة قوله (وهذه ثلثة افعال لثلث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله (اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهضمة والدافعة للثفل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله (والثانية القوة المنمية الى كمال النشو) اقول لما كان الانماء والتوليد مما محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله (فان الانماء غير الاسمان) اقول النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب مايقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله (والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله (لكن النامية تقف ولا) اقول الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ماتحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية قوله (ثم يقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا) اقول عند القرب من تمام

لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احد هما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى الماهية فيلزم ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصوله شئ عند نفسه يستحيل ان تبدل بالغيبة فاذا ادراك الشئ لذاته يستحيل ان تبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانين والاولى اضعف فهذا هو الكلام فى ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط *تنبيه* (بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك اما تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك يفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر) * التفسير * لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث ان الشاعر ههنا ماهو والمشعور به ماهو فذكر فى هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله اترى المدرك احد شاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشئ هو العقل او القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثانى من القسمين اخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هوية شاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشئ لتلك الهوية اما ان يكون بوسط اولا بواسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطال

﴿ الفصل ﴾

القسم الاول فذلك لا ينافى الفصل الذى قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة فى الهواء الطلق واما ابطال القسم الثانى فقد اكتفى فى ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه

النمو تفرع النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاءة اى حينا يقال اقمت عنده ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** (وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل) اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها *اشارة* (واما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها فى النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهى الخيال او الوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان وتليها قوة والشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادارك الملاءمة فى الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافات فى الشئ المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذه الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها وتساوى

في الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما في هذا التنبيه * تنبيه * (اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من اعضاء كقلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر عن هذه الاشياء التي لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك ليس من اعداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما نسبه الحس مما سنذكره) *التفسير* لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور فقال ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاولين بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله الا ان انسلخت عن اهابك كنت انت انت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل لانا لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين لا نفسنا واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا

الفعل والترك بالنسبة اليهما **وقوله** (ولها مبدء عازم مجمع) اشارة الى الاجماع المذكور **وقوله** (مذعنا ومنفصلا عن خيال او وهم او عقل) اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله** (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين) اشارة الى الشوق قوة المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قوله** (فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة) اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك بالارادة لتصور غرض ما يوجب اختلافا في الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع بتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعة فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قريبة لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة *مقدمة* (المعنى الحسي الى مثله بجهة الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله بجهة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبر الواحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر كقولك الانسان) اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل

الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم انيته حال ما يكون
غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما
لم يكن من الامور التي يدرك الحس ولا بالقوة التي يشبه الحس وما يناسبه من الخيال *وهم وتنبية*

(ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط
من فعلي فيجب اذا ان يكون لك
فعل يثبته في الفرض المذكور او حركة
اوغير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك
واما بحسب الامر الاعم فان فعلك
ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه
فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها
وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من
حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم
قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به
فذاتك مثبتة لا به) * التفسير *
لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر
من الانسان نفسه اما الحس او غيره
فان كان غيره فاما بوسط او لا
بوسط ثم ابطل الاول بما مضى حاول
ههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون
ذلك الشعور بواسطة شيء آخر
والدليل عليه وجهان احدهما
انا في الفرض الذي ذكرناه في الفصل
الاول يشاء انه مع كونه غافلا عن كل
الاشياء لا تغفل عن ذاته ولو كان
علمه بذاته استدلاليا لما صح ذلك
الثاني ان علمي بنفسي لو كان ببرهان
لكان ذلك البرهان اما برهان
لمي او برهان اني والاول ظاهر
البطلان لاني اعلم نفسي قبل ان اعلم
سببها واما الثاني وهو الاستدلال
عليها بفعل من افعالها فلا يخلو
اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي ﴿ اصناف ﴾
فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف
على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد تلخص من مجموع ما مر

على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا
هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي
تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء
معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل
على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم اولم يكن
كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص
وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون
جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران *اشارة* (حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية
وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها
الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص
الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه
ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها
محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء
يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار
فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها فيكون
ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال
مبدء اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى
كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا
دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا
ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول
بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** (وليس الاولى لها الا الوضع وليس
بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي
فتلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت

ان الشاعر من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا برهان وان الشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان يقول لا شك انه قد يتفق للانسان ان يكون عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق اولى * المسئلة الثانية * في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد * اشارة * (هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسمه الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك اما تجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) * الشرح * لما بين ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم

اصنافا في الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقلية **قوله** (وتحت هذا سر) اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت

ان الشيخ قدر ذلك بمأخذين فبين اولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس اما المأخذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم بجهة الحركة الارادية هي الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لما لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبائع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسائط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج بالنوع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج تحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فحينئذ يتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فتبين ما يتحرك العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة ﴿ لهذا ﴾ على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا

الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حتى والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر * تنبيه *

(الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده)

اقول يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده) اقول هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حينئذ لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدء الاول

فعند اجتماعهما لابد وان تغير كيفية مزاج اللامس اعنى انه يزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية الاخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لايدرك شيئا ولاالكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشئ لايحس بشبيهه ولانها حال حدوثها لاينفعل مرة اخرى واذا لم ينفعل وجب ان لايحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحسان المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذا كل مركب فان اجزائه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلابد لاجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشئ الواحد لايكون قبل و بعد فالنفس التى هى الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذى يحصل بعد اجتماعها فان قيل كما ان المزاج لايحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا يحدث ولاتفيض عن واهب الصور الابعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلئن لايجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة فى الوجود من وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع لما فى النطفة من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها يصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذى كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجماع العناصر التى جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لايجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك

لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لايعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ماطلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لايدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده قوله (وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لايمنع الشخصية والجزئية فى التخيل كما لايمنع فى الحركة) اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن بان يفرض فيه حدود جزئية يجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لايخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك اولا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لايمنع شخصيتها ولايقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لايمنع جزئيتها ولايقتضى كونها كلية قوله (ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئى حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولايجب له تخصص جزئى) اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى للحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولايوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج فى ذلك الى انضياف امر جزئى اليه قوله (ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يعقل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة

المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومورداً عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولامزاج الجسم ولامايتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شئ حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قدتكون حالة في الاجسام

كما في الحيوانات وقد لاتكون كما في الانسان وذلك نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هوذا يحرك الحيوان بشئ غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هوجسمه ولامزاج جسمه واما قوله الذى يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهوحال الاعياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به فهو اشارة الى ماينا من ان الجسم اذالقى الشبيه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لقى الضد استحالت كيفيته وتغيرت وما عدم استحال ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لايكون قبل مابعده فهو الذى قررناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن اوعدم يتداعى الى الانفكاك فمعناه متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم تحفظها ثابتاً ضعف اوعدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه النفس وهذا

متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول) اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لماذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذى في يدى ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذى هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه و بين المدرك والنسبة لايتحقق الابعد حصول المنتسبين فادراك الشئ الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لاعلى حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولايلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لانحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لاينافي الكلية ولانحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به و بالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلابدلها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال

هو الجوهر الذى يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء ﴿ وان ﴾ بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد و هو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد ﴿ اشارة ﴾ (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو

انت عند التحقيق وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك فاذا احسست بشئ من اعضائك شيأ اوتخيلت اواشتهيت
اوغضبت القت العلاقة التى بينه وبين هذه الفروع هيئة هوفيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا عكنان
من هذا الجوهر المدبر عكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه
هيئة ماعقلية فتنقل العلاقة من تلك
الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء
* تنبيه * انظر انك اذا استشعرت
جانب الله وفكرت فى جبروته كيف
تقشعر جلدك وهذه الانفعالات
والملكات قد يكون اقوى وقد يكون
اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان
نفس بعض الناس بحسب العادة
اسرع الى الهتك او الى الاستشاطة
غضبا من نفس بعض * التفسير *
لما بين ان الشئ الذى نشير كل واحد
منهما بقوله انا وانت ليس بجسم
ولا امزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه
هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ
لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ
واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه
الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية
الانسان وكل واحد فانه نقطع
بانه شئ واحد لا شيآن فانى اعلم
بالضرورة انى لست شيئين بل شئ واحد
فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه
واما قوله وله فروع وقوى منبثة
فذلك لاجل ان النفس لما كانت
واحدة والشئ الواحد يستحيل
ان يكون مبدأ للافاعيل المختلفة
عند الشيخ ثم الى الافاعيل الحيوانية
قد يقع فيها ما تكون متضادة
فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة
فاذن لابد وان يكون النفس قوى
وان يكون للنفس مبدأ لها اذ لو كانت
كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغايرا لفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك
القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضادا او ممانعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان
ذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية ولتلك

وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال
حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة
الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم
ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة مالم توجد
لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال
وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق
بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده
حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود
الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى
هى الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد
غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك
الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات
والارادات استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق
لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها
وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة
اللاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا
على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها
على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون
كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة
من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية
فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى
بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة
خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت
اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شئ
خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها
يمتنع ان يقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال واثن سلمنا

العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدى انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة او الشهوانية او الغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تادت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى القوة المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يقشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قف شعري اي قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سيأتي بعد ذلك على وجه اشرح مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى يقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب او للعفة او للفجور من البعض ولما كان كذلك دلنا على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال اولم يوجد * القسم الثاني * من هذا النمط في احكام الادراك ثمان مسائل * المسئلة الاولى * في ماهية الادراك وفيها فصل واحد * اشارة * (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة مالا وجود له في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق ﴿ وقد ﴾ اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي * الشرح * انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية ينقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع

ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جرمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يحل عما مر * موعد وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركة الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة دون بين النوم واليقظة اوفي الشيء الضروري كالنفس اوفي الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما نزع عن الهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يذكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين) اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا

الذي سماه مكملة النمط في بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط في بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا يوجد الا عند الشعور بمطلوب اومهروب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة فرع على الكلام في حقيقة الادراك فلاجرم تكلم اولا في ما هية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشئ لايحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك الشئ هل هو نفس هذا الحصول ام لا والخائضون في هذه المسئلة قلّ ما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير الالفاظ المطلوب الاول في بيان ادراك الشئ لايحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لاوجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية اولايكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لايكون فيه امتياز وتخصص ولو جاز في المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذ يكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل تعين

وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لوفعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لايدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لابعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لاعلة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لايكون نفس ماهيتها ولا جزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله * تنبيه * (اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لاتشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لايخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس اولايكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لايتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي

قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم
عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي يتصورها لابد وان تكون
موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام مفروض فيه فلابد وان يكون
موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا ينتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لابد وان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا يظهر منها الثاني ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس اما الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحال ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول
الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة ﴿الاشتراك﴾
في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة
العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة

لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي)
اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بالعرض له لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم ان كان محسوسا وجب ان تكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في الخارج العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها

والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لايقال هذا غير لازم لوجوه ثلثة الاول انا لانقول من عقل الاستدارة فانه تحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لاتحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبحها الثانى ان النار ليست عبارة عن الشئ المحرق على الاطلاق بل عن الذى اذا وجد فى الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت فى الذهن الا انها لاتكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة فى الخارج ولكنها تكون باردا لانه يصدق عليها حين ما يكون فى الذهن انها ماهية لو وجدت فى الخارج لكانت محرقة الثالث انا لانعنى بحصول مثال ماهية المعلوم الا كوننا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان الذى سميتموه بمثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون حقيقته حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لايفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقته حقيقة الاستدارة لم تكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فى الشئ العاقل وهو المعلوم واما الثانى فهو باطل اما اولا فلانا اذا عقلنا ان النار هى التى اذا وجدت فى الخارج لزمها الاحتراق فلابد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شئ آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول فى العاقل فقد حصل فى ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لامعنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لانعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذى يلزمه اللازم

الاشتراك وعدمه و بين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل والثانى يوجد فى العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما *وهم وتنبيه* (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول له ان الحال فى كل عضو كلى مما ذكرته او تركته كالحال فى الانسان نفسه) اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم فى الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لايعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فى معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء فى كونه فى طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال فى الانسان نفسه * تنبيه * (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والوهم وهى من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها) انبه على ان فى كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقهما هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى اولى بان لايكون محسوسة ولا موهومة * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل فى صيغة المصدر كالعدل والمراد به

الفلاني عنده وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك الخارج كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها اوتعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه موجودا اولا يكون والاول

محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة اولا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول و بين وجوده فاذا يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشيء الى الشيء علم بنسبة شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى الشيء مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام جزافي لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون كلية واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة عن حصول المعقول في العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول او للمتخيل انطباع في العقل اوالخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة

﴿ الشيخ ﴾

ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول اوالعقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة

* تنبيه * (الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزأ من حدها وتلك هي العلة الفاعلية اوالغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منهما ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فنقول

في الخيال بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني اولا في جسم ولا في جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا ابطل القول

بالانطباع لما انه يمتنع ان يكون محلها جسما او جسمانيا فلوجوه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محلا لصورة العقلية التي يثبتونها جسما لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فان ذلك الحكم بعينه يجب ان يكون متصورا لكلى الطرفين لان ذلك تصديق ولابد فيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المعين اما بالابصار او بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسما او جسمانيا لكان المتخيل جسما او جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما او جسمانيا فقد برهنت الشرطية ولقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم ان يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء فيلزم كذب المقدم الثاني وهو انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال وسياتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذه الوجوه بعينها يستحيل ان يكون حصولها

الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه ولان المثلث لامادة له ولاصورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المتركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لايكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغائية الى ان الغائية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول * تنبيه * (اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان) يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة * اشارة * (العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها) لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولاصورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ

في شئ جسماني واما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لايكون جسما ولاجسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل الجسمية اوالمقدار اذلا يستدعى حصول الجسمية والمقدار في التخيل فالشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار لابد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولامعنى للهيولى الاالشئ القابل للجسمية والمقدار فاذا الشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر فلو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولافي لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان لااختلاف بينهما في الماهية ولافي لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض واشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذالم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل هوالذهن فلوكان محل كلتا الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بعارض دون الآخر فاذن لابد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لابدوان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد ان يكون محل الصورة الخيالية جسما اوجسمانيا اولايكون جسما ولا جسمانيا واما الذي يدل على ان الابصار لايستدعى انطباع صورة المرئيات في البصر وجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغر لايقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وايضا فلم لايجوز ان يقال العين ماينطبع فيها الاما يساويها في المقدار الاانه ينطبع فيها في اوقات سريعة صور اجزاء المبصر فيظن الانسان انها ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لايجوز

﴿ كاين ما ﴾

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذلم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اماللصورة وحدها اوللصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله اولجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما **قوله** (والعلة الغائية التي لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليس علة لعليتها ولالمعناها) ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ماسيأتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لايمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لايكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لامطلقا بل على بعض الوجوه فلايلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لاشعور لها فلايمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لايكون علة للموجود ولاخلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعية مالم يقتض لذاتها شيئا

كان ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها *اشارة*(ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة اومادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود *تنبيه*(كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول * تنبيه * (اما ان يتسلسل

ان يقال العين ينطبع فيها صورة يساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم يكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت صورة شيء في شيء فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة بتغير شيء لكن الانسان اذا رآى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رآى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها انه لو كان هناك صورة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغايرة فيها ثم انها يقرب من الرائي عند قربه اليها ويبعد عند بعده عنها والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شيء من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل لان العين يجب ان لا يحس الا بمقدار نفسها ابدا وان لا يحس بالشيء العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساويه في القدر فاذا ابصر شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشيء الاول او لا يبقى فان بقي فقد ابصرا دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وان كان

يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لايكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة اولايكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها ولم يتادى الى ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب تادى الشبحين المنطبعين في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليد تين شبح آخر وان لم يكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لاينطبع فيه الصور فهذا هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مثبتو الانطباع وثقاته والوجه الذي عليه تعويل المثبتين مبني على انا ندرك مالا وجود له في الخارج وهو مبني على نفي المثل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التي عولت عليها النفاة فهي قاطعة غير مخيلة المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان تقدير صحة القول بالانطباع لابد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا في هذه المسئلة اما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ماتقرره عند الخوض في شرح المتن واما في النهج السابع من هذا الكتاب بين ان تعين المعلوم لايقتضى تعين الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تعين الكيفية يدل على انه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل اوبينهما وبين ﴿ على ﴾

الامر المنقدر في الخارج ولنبين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لوكان عبارة عن حصول

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر تذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول من هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لايكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لايجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ماقبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على مالا يتناهى لايصح فلفظي ينبغي ان لايلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله * شرح * (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن احادها) يريد ان بيان سلسلة الممكنات

حقيقة السواد للشئ لكان الجواد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله لايقال هذا انما يلزم اوقلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد لشئ كيف كان ذلك الشئ ونحن لانقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له

قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد فى النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشئ انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشئ له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنى غير ثابت فى حصول السواد فى الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد فى الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شئ له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شئ له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشئ كان المدرك عبارة عن الشئ الذى حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا الشئ الذى حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشئ نفس ادراك حقيقة السواد واما الثانى فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة

على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ما خذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية اوغير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج

قوله (وذلك لانهـا اما ان لا يقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ماذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان يقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد اوبعضها اوشيئا خارجا عنها فقوله (واما ان يقتضى علة هى الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتهـا فان تلك والجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لايكون علة لهـا والثانى باطل لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة اووضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدء فعل اواستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ فقط والثانى هو شئ الشئ مع شئ وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة ههنـا من النوع الاول حكم الشيخ عليهـا بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** (واما ان يقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منهـا معلولا لان علته اولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** (واما ان يقتضى علة خارجة عن الاحاد وكلها وهو الباقى) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم * اشارة * (كل علة هى غير شئ من احادها فهى علة اولا

بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتهـا اما اولا فلانه يلزم ان لايعتبر فى كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح فى اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالمة بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل فى الجسم

و الا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد فى الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو
امر زائد على ذات النفس فى ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس
التى انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو وكذلك ايضا لان السواد المنطبع
فى الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجى فى تمام الماهية اولا يكون فان لم يكن فهذا نفى للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة اوعن امر زائد على تلك الماهية ينفى عنها اوعن امر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثانى باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا فى ان ذلك الزائد عدمى او وجودى وذلك بحث آخر واذ ابطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية فى العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم علموا انهم لابد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول فى العقل وبين حصول السواد فى الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل فى العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال فى الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به
والشيخ قد اختار القول بالاتحاد فى كتاب المبدأ والمعاد فى الفصل الذى بين فيه ان البارى
عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لولم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول
لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال

للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد و بينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا علة لاحادها افرادا كما قدمناه *اشارة* (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة *اشارة* (كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات الفها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملا على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محال ولا يمكن ان يكون

بوحدانية النفس السواد لان السواد حل فيهما العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يجتنى الامع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد فى هذا الكتاب واعترف بانه من انحرافات والجمع بين القولين مشكل بلى من قال العلم هو النفس الانطباع لابد له من القول بالاتحاد لتمهد له الفرق بين حلول السواد فى النفس وبين حصوله فى الجسم ومن نفى الاتحاد فلابد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام فى ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشئ ان المعقول لا يتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج فى ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القول فيه لجهل المقلدة واصرارهم على تقرير كل ما رأوه فى كتاب من يعتقدون فيه فكل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الوجهين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شئ لشئ مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما فى جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال فى الجسم يصح منا الشك فى انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فعلمنا ان كون الشئ شاعرا بالشئ مغاير لحصول ذلك الشئ واما الوجه الذى يخص الادراكات العقلية فهو ان نقول لاشك انا نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا او امرا زائدا عليهما والاول باطل

تكون الخارجة ايضا معلولة لان سلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل يكون قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم الثانى يقتضى اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما *اشارة* وفى بعض النسخ *تنبيه* (كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق فى امر مقوم كزيد وعمرو فى الانسانية وقد تتفق فى امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض فى الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة فى امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثانى ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثانى هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم فى الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض فى الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذى به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر فى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون

من وجوه الاول وهوان تعقلنــا لذاتنــا اذاكان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنــا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينــا
علمنا بذاتنا بدوام ذاتنــا ثم ان المراتب فى هذه العلوم غير متنــاهيــة فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية
موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنــا بذاتنا

فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنــا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتى ذلك الثــانى ان علم الشــئ بذاته لوكان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبــارة عن حصول ماهية المعلوم فى العــالم لان الشئ الواحد لا يحصل لنفسه لا يقــال حصول الشئ للشئ اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العــام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هوية المجردة حاصلة لشئ يكون معقولا وبما يعتبر ان هوية المجردة قد حصل لها شئ يكون عاقلا وبما يعتبر انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذى يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع فى بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا فى البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع فى البديهية والحجة التى ذكرناها فى بيان ان ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك ســاقية فوجب الجزم به ثم متى وقعت المســاعدة على ان حصول الشئ للشئ يقتضى المغايرة لكننــا نقول ان كل شخص فانه
لابد وان يزيد على ماله من المــاهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هنــاك ماهية وشخصية
ومجموع حاصــل فيهــا وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقــال ان ذلك الشخص حصلت له تلك
الماهيــة لان تلك الماهية لما كانت جزأ من ذلك التشخص والجزء مغاير للكل لاجرم صح ان يقال ان تلك المــاهية

مابه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفــين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضــا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانيــة مقومة لهمــا وهى معروضــة لما اختلفــا به من الشخصية وما فى الكتاب غنى عن التطبيق *اشارة* (قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهية التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) اقول هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثــال كون صفة ماهى الفصل سببا لصفة اخرى هى الخــاصة كون النــاطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ماهى الخاصة سبب لصفة هى خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهى العرض سببــا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد لسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الوجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضــا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علــوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الموجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود

حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشيء للشيء اعم من ايجاده لغيره وكما ان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافا الى نفسه او موجدا لنفسه او حالا في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على نفسه او متأخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا ههنا واما قوله فهذا الشيء بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهومها واحدا لاستحال ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق الآخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح منا ان نتشكك في ان الشيء الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية من مقول ان يفعل والمتحركية من مقول ان ينفعل فلما اختلف المفهومان صح ان يتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امر زائدة على زائدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما تقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة وبالسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهه مفصلة واشير الى وجوه انحلالها لانها اقول فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيته الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية

الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب انه يتم فى علم الشخص بماهيته الا انه لايتمشى فى علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص

يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم انه اولا واوع الناس بالمشق لكل كلام هايل والا لما احتج الى الكلام ان الشئ الاحدى الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد فى صفاته واما القسم الثانى وهو ان يكون علم الشئ بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشئ اولا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما فى الاخر اولى من العكس فثبت الثانى وذلك يقتضى القطع بانه ليس علم الشئ بذاته عبارة عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لذاته فى ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة فى الخيال لانها عندهم حال ما يكون موجودة فى الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها لايقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بينا ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام فى ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع

لان الشيخ نص فى الشفاء على ان الاشباح ينطبع فى الجليديتين مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا يدرك ما فى التهاون اللون

اولا عروضها اولا يقتضى شيأ منهما والاول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن فى العروض واللاعروض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منه يحصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته مرارا واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لابالتساوى مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضى استعداد الحيوانات او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك الاختلاف فى ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ماظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضى العروض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ماذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور وذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذى عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والالما افترق والجواب ان الحقيقة التى لا تدركها العقول هى وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذى هو المبدأ الاول للكل والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله او لم يكن حقيقة الواجب لا مجرد الوجود مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى عليته وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى مجرد وجوده الخاص به

والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقولنا ابصرنا نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبهه فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور ولنرجع الان الى شرح المتن اما قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء حصول الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شيء فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطاء وكذلك قوله يشاهدها ما به يدرك اضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا التمثل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك تستدعي بحثا عن التمثل فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثلا له لانا نقول

المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليست طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل او كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة

ان المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساو بالمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعده فاما قوله فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله او يكون مثال حقيقته مرتسما هو الموضع للبحث فانه يقال له ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلناه وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقائل ان يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من امر في الخارج فاذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال الصورة التي يتعقلها او يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان تكون قائمة بانفسها على ما يقول به ﴿ لا يتحقق ﴾ افلاطون واما بان تكون مرتسمة في شئ من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس

من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المبتدئين بافتقار اثره * اشارة * (واجب الوجود المتعين) هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله (وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره) واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله (وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال) واعلم انا بينا ان اللزوم

مساو بالجوهر القايم بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد ﴿المسألة الثانية﴾ في بيان درجات الادراكات في التجرد
فصل واحد * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند ما نشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا

لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزأ منه علة او معلولا مساويا اللازم او جزء منه اوكانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فساد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى **قوله** (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة) ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان ما يتعين به عارضا فلذلك) وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده وهذا محال) ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله (وان كان عروضه بعد تعين اول

معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا فيكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا تجردها عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده عنه عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياه حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته غير ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعلة في جانب ما من شانه ان يعقله) * الشرح * لما تكلم في اصل الادراك شرع بعده في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس

ادراكه من ان يكون معقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذي يجتمع فيه الامر ان وهو ان يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج

وهذا هو ادراك الحس فانى اذا ابصرت زيدا فالمبصر يمتنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك فى الخارج وثانيها ان يحصل فيه احد الوضعين دون الثانى فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجى، هو التخيل

فانى اذا شاهدت زيدا ثم غاب عنى فانى اتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمتنع من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك فى الخارج فانه يمكننى ان اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك فى الخارج وهو المسمى بالادراك العقلى فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلت تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر وانتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسى والخيال فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زايد كان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذى سميناه بالادراك العقلى وان كان هو الماهية مع قيود زايدة مشخصة فذلك هو الذى اوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونهما مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلى فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها

سابق فكلامنا فى ذلك) كالكلام فى التعين الذى سبق وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله (وباقى الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون علة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قدتم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرار للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على ثبوتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل

بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان يكون لها شئ من تلك الصفات ﴿ وقول ﴾ والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ما ذكرتموه ينفى كون الكلى موصوفا بعارض جزئى ويلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشئ من العوارض لان العارض الجزئى اخص من مطلق العارض ولا يلزم

بطلان العام من بطلان الخاص فلا يجوز ان يكون الكلي محفوفا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان مفيدا الان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو اكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينزع عن الاشخاص

الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لابد وان تكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزأ فيها فانه كيف يجوز ان يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل ان يكون

مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج

وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا واشال هذه الاعدام تصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثنائها لاتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهية فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض الماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه * فائدة * (اعلم ان من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجري مجراه) اقول قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ولم يتعدد بالاشخاص

وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا فى الخارج كانت المفردات موجودة
ايضا فاذن الانسان من حيث هوانسان فى الخارج وهوايضا فى نفسه مجردعن اللواحق لانما به الامتياز اذا
كان خارجا عن الانسان الذى به الاشتراك كان الانسان من حيث هوانسان فقط

واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل
الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة فى الفصل
المتقدم وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص
المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين
ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف
الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادى نتج ان واجب الوجود ليس نوعا
يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت
هى تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل
فالجواب عنه ان الشئ الذى لايكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج فى ان يتكثر الى شئ
يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لايحتاج
فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس
على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها
ولا على كل اشياء متماثلة فى امر ذاتى فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها
بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد فى الخارج غير
مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقض الذى اورده
الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة *تذنيب*
(قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب
الوجود لايقال على كثرة اصلا) هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين
ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات
مقولة على كثرة *اشارة* (لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء
تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود
ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم)
يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى
وسيفصل ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل والتركب قد يكون
من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء
اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب
مع لحوقه كصورة السرير ولايكون وجود الجزء اللاحق متقدما
على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون

لاطويلا ولاقصيرا ولاعالما ولاجاهلا
بل هوانسان فقط واذا عرفت
ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من
حيث هوانسان هوالعلم الكلى المجرد
لان العلم فى ذاته كلى او مجرد بل
لان العلم به كلى ومجرد فلهذا السبب
سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا
ومجردا على طريق التجوز ويلا
على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون
فى كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم
ظنوا ان فى العقل صورة مجردة وكلية
وليس الامر على ماظنوه بل التحقيق
ماذكرناه ولنرجع الى شرح المتن
اماقوله الشئ قد يكون محسوسا عند
مايشاهد ثم يكون متخيلا عند
غيبته بتمثل صورته فى الباطن كزيد
الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك
فتخيلته فاعلم انه لما كان اظهر
الادراكات الاحساس ويليها التخيل
واخفاها الادراك العقلى لاجرم بدأ
الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل
وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات
الحسية الابصار لاجرم ذكر فى مثال
الادراك الحسى الابصار واما قوله
وقد يكون معقولا عند ما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود
لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون
المدرك بالادراك العقلى امرا مشتركا فيه
بين الاشخاص واما قوله وعند ما يكون
محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن
ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر فى كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله
غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهيته انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع فى ذكر احكامها وبدأ باحكام مايبدأ به التقسيم وهو
الاحساس فذكر ان الشئ انما يكون محسوسا عند ما غشيته غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشى الغريبة بانها التى لو ازيلت

بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشئ المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها فى هذ الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منهما بواجب الوجود ثم حصل منهما واجب الوجوب كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود لواجب اتصفت تلك الماهية لوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعنى الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى الى ماهية ووجب وجود مثلا ولا فى الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هناك كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر * اشارة * (كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره) الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود

عن الشئ لم تؤثر تلك الازالة فى تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت او لازمة وسواء كانت لازمة للوجود او للماهية فان زوال الشئ منها لا يؤثر فى ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشئ مع بقائه والصفات اللازمة للشئ لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشئ انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس لا يتناول الانسان الا فى اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشئ الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهى كون المرئى حاضرا مقابلا للرائى وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التى باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك فى الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو العقل و ذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع

النظر في الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله فعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج الى العقل في تصيرها معقولة الى ان يجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم تكن له حاجة الى ان يعمل بها عملا لاجله يصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية ام لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب مشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السرير والشكل صورة فلم يقل فحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كالهيولى الاولى التي يثبتها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى مقومالها كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحصل له ماهية ﴿ بل ﴾ يمكن ان يكون معقولا فنعقلها لانا في تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق بكون الخشب مشكلا فلابد وان يكون هو اثبته متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للآخر

في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته فالوتمام ماهيته او وجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدء الاول لجميع الموجودات واذا ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي آنيته *تنبيه* (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول له اذ في كلامه الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لاخذ في قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله (وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة) والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق قوله (وايضا كل جسم محسوس فيجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل وتبين ان منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به *اشارة* (واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها

فان التصديق بثبوت شيء لشيء يستدعى تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون
معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا
وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول في الجواب

انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لابد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لابد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكون معقولا لذاته اي يكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقله فان غيره اذا اراد ان تعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة لذاته بل لابد وان يعمل بها عمل حتى تصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت
ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امرا زائدا عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية اولم يثبتها لم يصح ذلك ❊ المسئلة الثالثة ❊ في الحواس الباطنة فصل واحد * اشارة * (لعلك تنزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نقدم شرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع ليس

بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي اوعرضي بل هو منفصل بذاته) يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مختلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله (فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نزد عليه شيئا وواجب

قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل اوتذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقى اذا فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فالعقل وان لم تعلم واما المجرد الثانى فيكون لك بها ان تدرك ان اللون عن الطعم اعنى الجزئين ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيه وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك من المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولامتأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس ما تشاهده فعندك قوة هذا شانه وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لا سيما فى جانبها الاخير والثالثة ﴿ ان ﴾ الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها

الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء فان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والاصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهر * اشارة * (الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه) وهو غنى عن الشرح * تنبيه * (الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى) الند المثل والنظير والباقى ظاهر * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلايق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم

عنها و تسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذ اختص بتجويف اورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع ان يقدم الاقتض للجرماني و يؤخر الاقتض للروحاني و يقصد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المتنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته * التفسير * انه لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك في القوى المدركة و بدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها واما ثانيا فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به في البحث عن احوال النبوة والوحي والاخبار عن الغيوب على ما سياتي في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات خمسة و بيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان يكون مدركة فقط او متصرفة ايضا فان كانت مدركة فاما ان يكون مدركة لصورة الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه و بين شخص معين او العداوة التي بينه و بين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هي خزانتها فالقوة المدركة للصور المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك والقوة التي يكون خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة

ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية عن المواد العقلية كالهيأة وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث *تنبيه* (تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته و براءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجوده وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب الى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) قول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا احكم للصديقين (الذين يستشهدون به لا عليه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لما هو في الابهام كما تبين في علم البرهان

التى يكون خزانة لها هى المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهى التى تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول فى افادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك فى امرين احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من ناظر ادنى شرح وان تقدم امر المناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهى المسماة بالحس المشترك على ساير القوى واما قوله اليس قد تبصر القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كل على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فبقى اذن فى بعض القوى هيئة ما ارتسم بها اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهى القوة التى تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة الحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انا نرى القطر النازل ﴿ هو ﴾ خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس وجود فى الخارج فهى اذا موجودة فى قوة من قوى من ابصر ذلك وليس

ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق *النمط الخامس* فى الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد الشئ مسبوقا بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد *وهم وتنبيه* (انه قد سبق الى لاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقد ان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا ولو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد فى هذا) الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل

محله البصر لان البصر انما ترتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذن لابد من قوة اخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في النفس فهي اذا قوة اخرى جسمانية وهي المسماة بالحس

المشترك وهذه القوة انما ابصرت القطرة على شكل الخط لانها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها حصل منها صورة كونها في مكان آخر يلي المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احست تلك القوة بذلك الشيء كالخط ولقائل ان يقول له لم لايجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون في مقام فان الهواء المحيط بتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلي الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية فلما بقي ذلك الشكل في الاجزاء الهوائية المجاورة لاجرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين ماذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك تلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ماذكروه في الحس المشترك يمكن مثله في الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذي ذكرناه اولى مما ذكروه لانه لو جاز في بعض مانشاهده ان لايكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لايقال

الهواء شفاف لايتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء المحصور بين جداري الصفة ان يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن بحصول ذلك الشكل في ذلك الهواء معاول تلك القطرة فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج

وهو خلاف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا كان الفاعل ايضا كذلك يتسلسل فقوله انه قد يسبق الى اوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير اوهم حسب ماتقتضيه العادة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد الفاعل فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالشاهد وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لايقولون ذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لايثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله ولو جاز ان يكون يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني *تنبيه* (يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ماد خوله في الغرض دون عرضي) اذ كر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله (فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولانبالي الآن كان احدهما يحمل عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان زيد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او توليد او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فانسا نقنع الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله

تلك القطرة منه لوجب زوال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره
واما الهواء المحصور بين جدارى الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان
ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق

ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فلانه لو كان مفهوم الفعل يمتنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل ما فعل واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان) معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر الاول التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذى يقابله يعنى المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوى صرف

بالجدار متلون بلون ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما فى اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه من العلة وايضا فهذا الكلام لا يستمر على اصولهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة اولا تكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين فى محل واحد وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا يتأدى الشبحان الا ملتقى العصبتين الذى هو محل الروح الباصرة واما الثانى فهو ضعيف ايضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت فى الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة فى ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة فى الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك فى الحس المشترك فلم لا يجوز مثله فى الهواء ثم ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى

برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة والتجربة لا يصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك ﴿ والمتكلمون ﴾
للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل
فاذا لا نسلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا

العـلم بان المدرك للقطرة على صورة شـكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم لئن وقفت
المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلا يجوز ان يكون هو النفس قوله انهـا لاينطبع فيها الصور الجزئيـة
الجسمانية قلنا سيأتى فى ابطال

ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعا فيها فاعلم
ان المقصود من ذلك اثبـات القوة
الثانية من القوى الباطنة فهى الخيال
وهو الذى يكون خزانة الحس المشترك
فان المحسوسات اذا كانت حاضرة
فانطبعت صورها فى الحـواس ثم
يوجد مثـل تلك الصورة فى الحس
المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة
فى الخيـال الـذى هو خزانة الحس
المشـترك فاذا غابت المحسوسات
انمحت تلك الصورة عن الحواس
الظاهرة ولكنها تكون باقية فى الخيال
فاذا اخذ الحس المشترك فى مطالعة
تلك الصورة المخزونة فى الخيـال
صارت تلك الصورة متخيـلة بالفعل
مثل ما اذا استحضرنا فى خيالنا صورة
زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك
مطالعة تلك الصور المخزونة فى الخيال
بقيت تلك الصور غير مشعور بهـا
فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا
لمثل المحسوسات فاعـلم انهم استدلوا
على ان هذه القوة مغـايرة للحس
المشترك من وجهين الاول ان الحس
المشترك يجب ان يكون قابلا لهـذه
الصورة والخيال لابد وان يكون حافظا
لها فيجب تغايرهما الحجة ومثـال
اما الحجة فـلان القوة الواحـدة
لايصدر عنها الا امر واحـد لان
الواحد لايصدر عنه الا الواحـد
واما المثال فهو الماء له قوة قبول الشكل
وليس له قوة قبول الحفظ واعـلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيـال الذى جعلوه حافظا لهذه المثل لابد وان يكون
قابلا لها لان من لايقبل الشئ استحال ان يحفظه وعلى هـذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لاتكون مبدأ
القبول والحفـظ واما قوله الواحد لايصدر عنه الا الواحد فسيأتى ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشـترك

والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا او كونا شيئا متناقضا ويصرحون
به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصـاف ان الحق معهم
لان اهل اللغة لايسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع
فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس
هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ
الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها فى اللغة العربية بل اوردهـا
جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها
كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشتملا لاعتبار شئ آخر
فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم
بانه فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك
عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف
لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة
اللغة لان اهل اللغة لايقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد
ليس بشئ والدليل عليه ما جاء فى كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه
يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصـى
وبالجمـلة اذا جاز من حيث اللغة ان يقـال فعل الـبرد والخمر فـا المانع
من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مـع ان
دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث ما شئ فقط وهذا يدل
على ما ذهبنا اليه قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يضرنا ذلك فى غرضنا فى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون
ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العـدم
فلن يتعلق بفاعـل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه
بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز
العدم لايمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا
الوجـود اما وجود ما ليس بواجب الوجود وما وجـود ما يجب ان
يسبـق وجوده العدم) لما ذكر انه اصطلح ههنـا على ان معـنى الفعل

فانه قوة واحدة مع انهـا تدرك المبصرات المسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسـات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وايضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومبصرة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لايلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انها اما ان يكون موجودة في قوة اخرى يكون خزانة لهـا اولايكون فان لم يكن وجب ان لايعـود تلك الصور الخيـالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ضعيفة لانها بناء على انه لامعنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيـالية الا حصولها فيه وقد بينـا انه ليس الامر كذلك وان الشـعور والادراك حالة اضافية كيف لاتقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيـال لم يكن مشـعورا بهـا ولولا ان الشعور امر وراء حضورها والا لاستحال ذلك فهـذا برهـان قاطع على فسـاد ماقالوه واذا ثبت ان الشـعور امر وراء حضورهـا فحينئـذ يبطل هذه الحجة لان على هـذا التقدير يجوز ان يكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والا بقيت مغفولا عنها ثم لئن وقعت المساعدة على انهـا حين مايكون مغفولا عنها لا يكون موجودة في الحس المشترك فلم لايجوز ان يكون موجودة ايضا في الخزانة قوله لو كان كذلك لما عاد الابتجشم كسب جديد فنقول لانسلم وبيـانه من ثلثة اوجه الاول انه ليس للنفس النـاطقة خزانة تبقى الصورة العقلية المعقول عنها مخزونة فيهـا بل يقولون ان النفس النـاطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليهـا تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تحصيلها انمحت عنها

هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ماسوء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليـه المتكلمون وان هذا الخلاف لايضر في مقصوده ثم شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بـين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لاشيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثـيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب بماهياتها لذواتها لالشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وان وجود الواجب لايتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شـيء ليس بواجب واما وجود شـيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبـين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما التعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او تعـيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهمـا الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكمـاء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية الوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن *تكملة واشارة* (فالان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائمـا والثاني واجب الوجود بغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهـا واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنـع شيء من خارج واما مسبوق العـدم فليـس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخـص من مفهوم الاول والمفهومات جميعا تحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده ثانيا لان ذلك المعـنى لايلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لايكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات

ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك او كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم

فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره وقتاما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه الاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل

من غير ان يبقى مخزونة في خزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون ممكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانة فاذا جاز ان يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجسم كسب جديد فلم لا يجوز ان يثبت له ملكة الاستفادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الحركة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغير فينتقص تارة و تزداد اخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلابد من زوال تلك القوة نفسها فضلا من الصور الحاصلة بسببها مع انه لا حاجة الى تجسم كسب جديد فبطل ماذكروه واما قوله وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليها فهذه قوى اوعلم ان ههنا دليل اخر على اثبات الحس المشترك في الخيال وتحريره انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وماذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشئ على شئ وجب ان يكون عالما بكل واحد منهما اذ التصديق مقدمة لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشئ ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها الخيال ولقائل ان يقول انه كما يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على

زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يحضره المقضي عليه اولا يجب فان لم يجب فقد سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه الانسان لابد وان يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن ان يكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر فهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل بعد تزييف ادلتهم على فساد القول بالحس المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شئ في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع اني اجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للطعوم هو العصب او الكعب او الاخمص وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك فعينا شيئان مبصران ان ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن

﴿الاتفاق﴾

هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول في اي شئ يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ماهو اذا لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة والظاهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا وابى الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل

فى الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذى اسميه انا بالقوة الباصرة سميته انت بالحس المشترك وكيف ماكان فتخرج منه انه ليس فى الانسان شئ يبصر المرئيات الا شئ واحد واما الخيال فالذى يدل على فساد القول مافى الانسان اذا طالع الكتب وطاف فى العالم

ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى لاختلطت تلك الصورة فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش الكبيرة فانه لابد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كحكم الحس بما نشاهده فعندك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه هى القوة المسماة بالوهم وهى القوة التى يدرك معانى جزئية غير محسوسة موجودة فى المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة فى الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس فى النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور

لاتفاق على كون الشئ ازليا فى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لاخلاف فى هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لوكان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم مابنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يخلص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الاعن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لايوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ماسيجئ بيانه * تنبيه * (الحادث بعد مالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ماهو قبل وماهو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لايثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد ايضا بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولاذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر

المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول فى بيان المغايرة بين هذه القوة و بين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة

ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلابد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما في كتبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لايجوز ان تدركها الا قوة جسمانية ﴿ ٢٢٤ ﴾ واجود وجه يمكن ان نقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة في هذا الذئب اما ان يدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب اولا من حيث انها موجودة في هذا الذئب وان كان الاول لزم ان يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدركا لذلك الذئب جسم اوجسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما اوجسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه بل في العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه في تمشية ماذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب اولا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك والخيال فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله ابدا فحينئذ لايمكننا ان نقطع بان المدرك بهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول ﴿ تمييز ﴾ يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اني اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي فلمنازع ان ينازع

لايزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) ويدل بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبليته قد زالت فله قبل لايوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لايتألف من اجزاء لاتتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية المختصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لايوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين دل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لايكمل الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا

في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسها جزئية
ولكني لااشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث مثلها عقيبها
لكانت الصـداقة التي بيني ﴿ ٣٢٥ ﴾ و بين ولدي لايمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها
فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القـدر الذي اعرفه منهـا امر كلي كان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا كان معلومه امرا كليا لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا عـلى كثيرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسـان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا اشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي لكا على هـذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم امر جزئي وذلك مما يعد اثباته فان الصـداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال ان الانسان بل جميع الحيوانات لايشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انهـا تلك الصـداقة فهذا موضع بحث يجب ان يتامل فيه واما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فاعلم ان هـذه هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام نفيا واثباتا تاما مضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وفنطاسيا وآلتها
الروح المصبوب في مبادي ﴿ ٢٩ ﴾ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة
بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير وثالثها الوهم وآلتها الدماغ
كله لكن الاخص بما هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك ان آلته

بتمييز حقيقي لان الوهم يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية الاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجد ان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معـا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهمـا لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروض[illegible] الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبليـة اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخـارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ماسواه ممـا يقع فيه بسببه في العقـل اما نفس القبليـة فليس هو من الوجودات المختصـة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقـله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطـاع الاعتبـار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهـما اضافتان فيجب ان يوجد امعـا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخـارج معا ويندفع ايضا اعـتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكـن كان انفصـال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثـاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجد ان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز

الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره الى اللسان والحامل للروح السابع فهو قسم من الزوج الخامس واما حس اللمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفي سائر الاعضاء بالاعصاب الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تأدي المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاورة فاما تأدي المطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ في ثقبة الحنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما ان يكون الكيفية المذوقة يسير من اللسان في منشأ العصبة الحاملة له ثم ينفصل بين تلك العصبة وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل الحس المشترك او يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبة الثالثة ثم يدخل فيه ويسري الى اللسان ويأخذ الطعوم التي ادركتها الذائقة ولا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة يؤدي الطعم الى الحس المشترك اولا لان الروح ﴿ ولا ينقطع ﴾ الذائقة لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك المنفذ وفي سعة دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول

كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لاينافي الاشارة الا ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود السؤال وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون لبعض الزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان ووقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يجري الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا عقلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا عقلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما ليصير متقدما واما المعية فمنها ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه * اشارة * (ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن يتعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه ان يتصل

اولم يذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واخذ الطعم فان الادراك
الذوقى يجب ان يكون حاصلا فى تلك المواضع فعلى التقدير ين يكون الذوق حاصلا فى اكثر الدماغ ويلزم
ان لا يتغير حال الارواح عند خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها

والاول مكابرة والثانى خروج عن قولهم
واما ان يتصل واحد من الروحين بالاخر
استحال تأدى الطعوم الى الحس
المشترك لان عندهم القوى الجسمانية
انما تدرك بواسطة آلاتها المدركات
وهذا الاشكال فى تأدية القوة السامعة
الاصوات الى الحس المشترك وتأدية
القوة اللامسة للكيفيات الملموسة
الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا
اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة
الحس المشترك فى موضع واحد فاما
اذا جعلوه فى مواضع مختلفة وهى
مبادى عصب الحس فالمحال ايضا
يعود فان كل عصبة معينة لحس
واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير
ذلك الحس بالبيان الذى سبق فثبت
انه يمتنع ان يكون الروح الحاملة
للحس المشترك موجودة فى مقدم
الدماغ وان يكون موجودة فى مبادى
اعصاب الحواس ايضا وهذا
اقناعى قوى فى فساد القول بالحس
المشترك واما قوله ويخدمهما قوة
رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور المأخوذة عن الحس
والمعانى المدركة بالوهم وتركب
ايضا الصور بالمعانى وتفصلها
عنها وتسمى عند استعمال العقل
مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها فى الجزء الاول من
التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم فى الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما فى الوهم وكانت
القوة المتخيلة خادمة للوهم لاجرم عقب الكلام فى القوة الوهمية بالكلام فى القوة المتخيلة وهى قوة من شأنها
ان تركب المعانى الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعانى اخرى ثم ان الاسم لهذه القوة بهذا التركيب

ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قيلا
فقد يكون ابعد وقيلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين
لا يجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم الذين نبه
على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن ان يكون الا لشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير
عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود
بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع
لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك
والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا
بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك
وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل
لا الى اول لوجوب تناهى الامتدادات ولما سيأتى فى النمط السادس فاذن
الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع
المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنى الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها
صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان وذلك
لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص
بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم
والمتأخر مجتمعين فى الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة وتصير بعضها
متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم
والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية
الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان
فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة
يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم
ما يكون منها فى المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها فى المتأخر
من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها

والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانها قوة ما للوهم ويتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها ايدان وقد مضى الجواب عن هذا ومما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما تتصرف فيه اولا يكون فان كان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف وان كان الثانى كان ذلك قولا بان المتصرف فى اشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصور الحقيقة شئ منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما الثانى ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها فى هذه القوى فيكون الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهى الحواس الظاهرة ومدركة من باطن وجعل المتخيلة فيها واذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثانى انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على تصحيحها وذلك مالم يفعلوا واما قوله والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آخرها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعانى ﴿ واعلم ﴾

كما يوجد المتاخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل فى المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء وغرضى من ايراده هذه النكتة الاخيرة *اشارة* (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع) يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثانى حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا فى نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوعا بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما فى الكتاب

الى مدركات الوهم مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يشكل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره في القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة شيأ وذكر في آخر الفصل

 وتشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وبافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عمله واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلت احوالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز ان لا يكون هذه القوى جسمانية او ان كانت جسمانية لكنها لا يكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كانت آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لآلة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال افعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم يكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخره لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شائت اقبلت على الصورة الخيالية بالتخيل

واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا

والتركيب وان شائت اقبلت على المعانى التى فى الحافظة والتركيب والتخيل واذا شائت اقبلت على تركيب الصور
المعانى واعلم ان هذا الكلام خطابى ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس فى مقدم الرأس فليس
بان يجعل الحس المشترك والخيال فى مقدم الدماغ لكون الابصار والشم فى مقدم الرأس باولى
من ان يجعل فى مؤخر الرأس لان اكثر
اللمس من هناك مع ان الحيوان اكثر
حاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع
هناك والذوق فى وسط الدماغ وبالجملة
فامثال هذه الوجوه غير لايقة بالكتب
البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده
الشيخ ولنختم هذا الفصل بحجة قوية
على ان النفس هى المدركة بجميع
الادراكات بجميع المدركات فنقول
ان بديهة العقل حاكمة بان القاضى
على الشيئين لابد وان يحضره المقضى
عليها وانتم قد اعترفتم بذلك وعند
هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم
بان هذا الملون هو هذا المطعوم
وان هذا المطعوم هو هذا الملموس
والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره
المقضى عليهما فاذن لا بد من شئ
واحد يكون مدركا لجميع مدركات
الحواس الظاهرة ثم نقول انا انما
تخيلنا صورة انسان بعد ان رأيناه
فاذا رأيناه نعم ذلك مرة اخرى حكمنا
بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا
المبصر والقاضى على الشيئين لا بد
وان يحضره المقضى عليهما فاذا
لابد من شئ واحد يكون مبصرا
للمرئيين فيكون متخيلا له بعد غيبوبته
ليتأتى منه الحكم بان هذا المتخيل هو
هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا
ان نحكم بوجود عداوة فى شخص
معين وبوجود صداقة فى شخص
آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية فى الشخص المعين لابد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك ﴿ من ﴾
الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعى العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه
الصور والمعانى بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ موقوف على الشعور

ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع ليزول الاشكالات التى تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالفعل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر فى ما تقدم لا يقال وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل يكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ولا يجب

بكل واحد من الشيئين فاذن ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات ﴿ ٢٣١ ﴾ التي فرقها على قوى كثيرة هي باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شئ بشئ يستدعى تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما يدل على ان النفس مدركة الجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعاني الوهمية لابد وان يكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن يستحيل ان يكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر فاذا لابد من قوى جسمانية يرتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات للنفس في ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان يكون منطبعة في الدماغ فان من يتخيل بحرا استحال ان ينطبع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضى كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا يقولون بهذه المغايرة في اكثر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ماذكرتم لكان من الواجب عليكم ان يكتفوا بقوتين احديهما يكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخر مدركة وهي الحس المشترك

من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية اثباتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعى لامحالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه

تنبيه (الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس

والوهم وقوة متصرفة وهى المتخيلة فعلمنا ان ماذكرتموه من التأويل لايطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة فى ابطال ماذكروه ولنا كلام كثير فى هذه المسئلة مذكورة فى المباحث المشرقية وفى كتاب الملخص اكثر فيما اوردناه كفاية للمصنف

❋ اشارة ❋ (واما تفصيل هذا التفصيل فى قوى الانفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان يعقل جوهرله قوى وكمالات فمن قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير البدن وهى القوة التى تخص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدا متمثلا فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب بالمفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال تسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده فى تعديد

بالمعلولية والاخيران يشتركان فى معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام المشتمل للوجوب واللا وجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا قوله (وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الاو الاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس

قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منهما مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الابحسب الاشد والانقص وذلك لايقتضى الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأى الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى وبالمشكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجتماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو ان يحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان

بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعنه وليس يصل الى ذلك الامارا على الاخر) وهو بيان التاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فالمتحقق المتأخر لوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الامارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب **قوله** (وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا المراد) المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** (ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر

وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الزيت واما الوسط فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة وهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضئ فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب المفروع كالمشاهد متى شائت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شائت من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لاجرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية وخروجها عن الهيولانية الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا الثاني انه لما جعل هذه المراتب من النفس تفسيرا لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين انه هو المراد بالنار

عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي لا يكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم لا باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا كان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهية وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات *تنبيه* (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة وغير ذلك ايضا من امور يحتاج

في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان عني بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول

العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة عليها بحسب مالها من هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لمدعي هذه القوة من الدلالة عليها ❊ المسئلة الخامسة ❊ في الفرق بين الحدس والفكر فصل واحد (لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ماهو وسطه او في حكمه) ❊ التفسير ❊ لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يفترقان فهو ان في الفكر يوضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ ينبت فكره واما في الحدس الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل

الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن)

يريد ان ينبه على ان المعلولات لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا يحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينهما وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها

ذكر الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا * المسئلة السادسة * في اثبات

القوة القدسية اربعة فصول

اشارة (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم فانفراد الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر) * التفسير * لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغا شريفا والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية اراد الآن ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالاني والاخرى باللمي والذي ذكره في هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلابد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى زكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور شيء من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ﴿ ههنا ﴾ ان للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيده الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحث ان يتفق له الحدس فكما انا نرى في جانب النقصان ينتهي الامر الى من لا حدس له

مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه من التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم علة العلة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزأ من المفهوم من علته العامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحاجة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا لا على تلك الحاجة اولم يكن موجودا اصلا) لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** (فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما) اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** (واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى) اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما واذا قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

فوجب ان يعتقد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غني في اكثر احواله عن التعلم والتفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان نقول لا شك ان التصديقات النظرية ينتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اجزائها فالعلم بان الجزء اعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والاعظم ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لما لم يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولى ثم ان التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور اجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان يتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولية غير متعايدة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركبها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة والخيال معارضة لذلك فثبت ان مقتضى الفطرية الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر

ههنا على الحكم بالتجوز وازالة الاستبعاد وانما يعبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم وما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان) هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** (وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط) وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضيا في تفسير الابداع السيد ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** (والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطائه كما ذهب اليه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا فلا يقف

لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام *اشارة* (فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سنبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شئ غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة أرأيت ان القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير مثالها فيها فيجب اذا ان تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا ﴿ اى ﴾ وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل كان اولا كان المرآة

فالحق انه يجب عنه) الحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب * تنبيه * (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذ كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة) يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب

التي كانت يحازى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور القدس وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال) * التفسير * لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك ان لتلك العلوم سببا مؤثرا فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه اللمى للقوة القدسية ومايشبهها واعلم ان الكلام فى اثبات هذا المطلوب مبنى على مقدمات اولها ان الشئ الذى منا يحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسمانى وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة تحفظ فيها الصور المنمحية عن العقل وثانيها ان الادراكات الخمسة الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يحفظ الصور المنمحية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هنالك غير بمثلها ولقايل ان يقول انا الزم ذلك ولا يكفى فى ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت الادلة القاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة للحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور الامور فقد يكون ذلك ان تلك الصور يحفظ فى خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت

اى علته لاحدهما غير علته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان اوشئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفى بعض النسخ بزيادة اوبالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته اومن لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هى بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما فى ماهية ذلك الشئ اولانه موجود بعد كونه شيئا ما اوبعد وجوده بتفريق له والاول كما فى الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما فى الشئ المنقسم الى اجزائه اوجزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود اولما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة

تلك الامور لا محة حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب جديد ولقايل ان يقول انا قداعرضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الان انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما يكون محفظة في الخزانة اذا لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون محفظة في الخيال اذا لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون في الحس المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشكل له والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها حاصلة فيها فلئن قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانة[و]ليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كانها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين صح ان يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما واما النفس الناطقه لما لم يكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون خزانة لها كما ان لها قوتين عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود المحال وان لم يكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس

ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة آخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر *اوهام وتنبيهات* (قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في خطيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن

الحادث

ويجب ان لايكون جسما ولاجسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذى نطلبه واذاثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعانى الوهمية قد يكون بحيث لايحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج ﴿ ٣٤١ ﴾ فيه الى ذلك كذلك زوال صور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لايكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد فى المعانى الوهمية لان تلك المعانى كانت محفوظة فى قوة هى خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان يكون باقية فى النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر فى نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شئ آخر اما الى البدن واما الى صورة اخرى زالت الصورة تمثلت اولا ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذى بها شئ آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذى منه يفيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام فى هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال ان يكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور فى النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية فى النفس استحال ان لايكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك ﴿ ٣١ ﴾ الصور اما ان يكون محفوظة فى قوة اخرى وهى خزانة لا نفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة فى انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة فى انفسنا فيعود المحال وان لم يكن موجودا فى نفوسنا فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصور

الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات ومايتبعها لاغير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود هو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شئ وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ماهو موصوف بشئ من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين فى قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هى اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها اما واجبة واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله (ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ منه ثم ابتدا واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شئ فى الماضى لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك وكيف عكس

على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل و هو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد مالم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لاحاجة في تقرير هذه الحجة الى

شيء من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لابد له من سبب فهذا ظاهر لاشك فيه انما الشان في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وباى برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لابد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شيء وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لايجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا اعنى ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لاشك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث ﴿ و ﴾ هذه العلوم في النفس نفس المعلم اونفس انسان آخر وشيء من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لايجب ان يكون ههنا جوهر عقلى محض مجرد من كل الوجوه و يكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات

ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لايكون الابعد مالانهاية له فيكون موقوفة على مالانهاية له فينقطع اليها مالانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالانهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح اوجوده ومنهم من قال لايمكن وجوده الاحين وجد ومنهم من قال لايتعلق وجوده بحين ولابشيء آخر بل بالفاعل ولايسئل عن لم فهو لاهولاء) لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم لاسبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتج وا على ذلك بان الحال لولم يكن كذلك للزم القول بحوادث لااول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لانهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء مالانهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها مالانهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ومالايتناهي يمتنع ان يزيد اوينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لايتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل بتميز التخصص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت اوللفاعل اولشيء غيرهما والى قائل بنفى التخصص

المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر وهو ان ماذكره لوصح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة و بين الوهم فان المعاني التي تدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لانعني بذلك ان تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فانا لانقول ان تلك الصور الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لابد ههنا من شي مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباين واعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه فثبت انه لافرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلابد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لايكون جسما ولاجسمانيا لما سيأتي ان الجسم او الجسماني لايمكن ان يكون موجودا واذا كان قائما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لايصدر عنه الا واحد فلابد من شيء آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل

* اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) * التفسير *

وبالحقيقة لافرق بيننا في التخصص وبين مثبته لسبب الفاعل وحده لاغير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهولاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولابشيء آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولايسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيهما به ان لايوجد شيئا او بالاشياء ان لاتوجد عنه اصلا وحال بخلافهما) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لايجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لايتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لايكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

لما بين ان صيرورة النفس عاقلة بالاشياء بعد مالم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولابد له من علة لاجرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل * اشارة * (كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي) * التفسير * لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان النفس تصرفت في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لاتدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيهما بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون باستخدام القوة الوهمية وواسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف ﴿ وهو ﴾ النفس في الصور والمعاني الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان عدم الصريح لايتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** (ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لايجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة الحال تجددت وحال ما يجدد كحال ما عهد له انه تجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل ووقتا ما تيسر او وقت معين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون له او كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال) لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا متجددا يقتضي اشارا احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع الاستظهار فقال وكذلك لايجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لايجوز ان يحدث شئ من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدده وكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا بعد شئ

الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا نجد من انفسنا انا متى
تفكرنا حصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس فى تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب
لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم ان تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون اخرى

وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذلم يكن تجدد كانت حال مالم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لاصدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لايعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم امايكون بعض الاوقات اصلح للصدور امابامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لايتجدد شئ اشار الى هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال و سواء جعلت التجدد لامر تيسر يحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات اومعين يعنى صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا اوغير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم اوجعلته لامر زال كحج كان فزال عند الوقت الصالح اوامتناع كان فزال عند وقت الامكان اوغير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قوله (قالو فان كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قايم فى كل حال ليس فى حال اولى بايجاب السبق منه فى حال واما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث اوفى وقت آخر حدث قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون

تارة يكون لاجل ان التصرف فى هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل ان التصرف فى المعانى العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول ان الذى ذكرتموه من حصول صورة مجردة فى الذهن فقد سبق الكلام عليه والذى ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعانى الجزئية فبطل القول بالقوى فبطل القول بالاستخدام الذى ذكرتموه وان لم يكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لايعلم الشئ استحال ان يتصرف فيه لايقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان فى ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى اخرى مدركة للمعانى الجزئية ثم ان النفس تريد ان يتصرف فى القوة المفكرة التى لا يعلمها الا على وجه كلى فى تلك الصور والمعانى التى لا يعلمها الا على وجه كلى فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئى للقوة المفكرة فى تلك الصور الجزئية

والمعانى الجزئية لانا نقول لما علمت ان فى البدن الذى لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان العلم ماهية كل واحدة
من تلك الجزئيات التى ادركتها تلك القوة اولا يعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم
بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس فى تلك الماهيات الكلية يكفيها فى اكتساب العلم النظرى وان لم يكن

عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس اما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لافي التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلولم يعين النفس

بعض تلك الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكرة مطابقا للغرض النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهي لامحالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لابد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات

﴿ المسئلة السابعة ﴾ (في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا بجسماني في ثلث فصول * اشارة * (ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع انك تعلم ان الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لايجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوزان يقارنه شئ غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والالكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) * التفسير * انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان

غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لااول لها وبيان وجوه الخطا فيها **قوله** (واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد فيه ماموجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لايتناهي ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لايبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** (قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيه ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لايكون قادحا في كونها غير متناهية **وقوله** (واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لانهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البته ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود مالانهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية فقي جميع الاوقات هذه صفة لاشيئا والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد

فذكرها هنا برهانا واحدا يصح منه ما يشاء عليه ثم ذكر ساير البراهين على ذلك فى مسئلة النفس لان ايراد مسئلة النفس فى النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها فى هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذى لايكون منقسما قد يقارنه امور

كثيرة ولايلزم من مقارنته لها صيرورته منقسما ولكن بشرط ان لايكون تلك الامور الكثيرة متميزة فى الوضع اما اذا كانت تلك الامور متميزة فى الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز فى الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل ان يكون مقارنة الشئ لايقبل الانقسام اويقارنها شئ لايقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولابد منها فنقول الشئ المنقسم فى الوضع لوكان به شئ غير منقسم لايخلو اما ان يوجد فى اجزا ذلك المنقسم شئ من غير المنقسم اولا يوجد وان لم يوجد كان جميع اجزآئه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد فى تلك الاجزا شئ من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه فى كل واحد واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه فى كل جزء غير ماوجد فى الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشئ حاصلا فى ذلك المنقسم لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لايمكن الا ان يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذا غير موجود فى شئ من اجزاء المنقسم والثانى ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد فى الاخر لم يكن الشئ الواحد حاصلا فى المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شئ واحد وعلى التقديرين يخرج منه ان الشئ الواحد لايقارنه شئ منقسم فى الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي ان كانت

منها فى وقت آخر لايمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان تغير لفظها تغير الا بتغيره المعنى) اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليوم على انقضاء ما لانهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولاشئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث اوكان هذا الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء ما لانهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه و بين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففى جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومى لايوجد الا بعد انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** (قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا ومايلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها) التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لايختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعنى العقول التى لاواسطة بينها و بين المبدء الاول اذ لاواسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا يعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعنى الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعنى الحوادث اليومية **قوله** (فهذه من المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان التنازع فى القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع فى وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لايرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

﴿ النمط السادس ﴾

(* فى الغايات ومباديها وفى الترتيب *) قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهى اعم من ذلك وهى ما لاجله يصدر

المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدء اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب *تنبيه* (اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته اوحال متمكنة من ذاته مثل شكل اوحسن اوغير ذلك اوحال لها اضافة ما كعلم اوعالمية اوقدرة اوقادرية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غير والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول

متحيزة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذا محل العلوم شئ ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز فاذا ثبت انه متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسما عاد الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى اوقيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غني عن محل آخر والا لكانت الاعراض المتناهية اوغير المتناهية موجودا لا في محل فحينئذ لا يكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون للخط المتناهي نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشئ في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلوله في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لانقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه السريان وبالجملة لا يكون حالا فيه حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة وللمجيب ان يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهي امر عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي اوعدمي طويل وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قايم بنصف بدن الاب وثلثها قائم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك ﴿ هو ﴾ التربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بلى يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة

الفرضية وسنبين ان الصورة العقلية لا يقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة اوالتربيع فاما أن يلزم كونها متجزية او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا

فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقايق اومتساوية الحقايق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من اجزاء مختلفة الحقايق والالزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالا فانه لابد وان يكون فيها مالا يكون متألفا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد لابد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دايما الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا يقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول قد يجوز ان تقع للصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين

هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول اوكان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان

شرطا مع الاخر في استتمام فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزآه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة فصارت معقولة مع ما ليس بمداخلة في تتميم

معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لعدها وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اول منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي حررناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع وليس هي الصورة المفروضة واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس احوالها اجزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورثيها في ذي وضع وقبول وانقسام) * التفسير * هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناها فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزء من متشابهين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزء مساويا للكل وانه ﴿ لان ﴾ محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم فاعلة او قابلة وكلامنا في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن

في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متغايرين *تنبيه* (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ماهو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب) ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ماهو احسن به في نفسه حاصلا وكان ماهو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ماهو حسن به مالا هو احسن من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال *تنبيه* (فاقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية) هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كالنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله *تذنيب* (انعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء

كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم عالما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة

شرطا لكل تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لابد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولا فالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من جزائها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية مغشاة لعوارض غريبة عنها الجمع والتفريق على مامر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في محل الكل لكان نقصانا لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة في الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض

لان كل شئ منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافي والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافي علل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه * تنبيه * (اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فلعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص) يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غايتها في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت

الغريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية ولقائل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حالة في محل معين فتشخصها وحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها ❊ ٢٥٢ ❊ لسائر الاعراض الحالة معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبة ماهيتها فلئن استحال حلول تلك الصور في الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضا سقطت هذه الدلالة فان قالوا المعنى تكون الصورة الحالة في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي امرا ممتازا عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجرد حاصل عندما تكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالة في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز ان يكون في العقل صورة مجردة كلية وبينا ان الكلي المجرد ليس الا الجزء المشترك بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل شيء مجازي ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا ❊ مجرى ❊ القدر لو صح كان كافيا في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل في المتحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان يكون حالة

بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن غضبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على رأس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفيته مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انه من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط اقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستفيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل

❊اشارة❊ (والعالي لا يكون طالبا لامر لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه

في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال ان كل ما يحل في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم والا لكان جزء اما ان يكون عالما بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدث لم يكن تلك الاجزاء اجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما لقابله او لفاعله وكلامنا في جزء العلم واما ان كان جزء العلم عالما بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثلا لكله من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني فمحله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يجرد البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفا وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الاخر في استتمام الصورة العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقق تلك الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا لوجوه ثلثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلثة واما قوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه

مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها *تنبيه* (وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة) معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها *وهم وتنبيه* (اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقصه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى) لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بين وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بان وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى

ماقررناه في الوجه الثالث واماقوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ماليس مدخله في تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقوله مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بعد ملابسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام

ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا غريبا فتكون الصورة العقلية موصوفة بلواحق غريبة وذلك باطل واماقوله وكيف لاوهي عارضة لها بسبب مافيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ انواع الصورة ان كان مشابها فاعلم ان المراد منه ماذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصورة العقلية موصوفة بالعوارض الغريبة فان محلها اذا كان ذامقدار وجب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله في اقل منه بلاغ يعني ان لتلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالا جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيا ايضا بحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطبايع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا بحفظ شيء يحفظ مثله واماقوله فالصورة التي جردناها مغشاة بعد تمهيد غريبة من جمع اوتفريق اوزيادة اونقصان اواختصاص بوضع فليس هي الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض على مابيناه لكن الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية

فتفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمها اورتبها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية

الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهوواجب والافلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة ومايجري مجراها في هذه الفصول * اشارة * (لاتجد ان طلبت مخلصا الان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها) لمابين ان العلل العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذلايجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولابحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هوان كل فاعل بالقصد والارادة فهومستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولاملكا ولاجوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هومستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لايفعل لعوض لايقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن اولايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولماثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لايفعل لاجل السافل ولماثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بمالايبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هوان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هومقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن افعال

وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيأت غريبة الى ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والارتسام منطبعا في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع فيه الاشياء المتباينة في الوضع والقابل

ان يقول اليس ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها تجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب ان ماذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها الاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي اوالنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيته هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام)

* التفسير * لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن ان ينقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الحيوان الذي

المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها فعلها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن من ان الفاعل اذا قصد نفع الغير اوحسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدء الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تعذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه اودفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الافيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابية والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية اودفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات اوليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع اوعلى اتصال بل اما ان يكون

هو حصة الفرس واحدهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين

مسا والكل في تمام الماهية فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة لانقسام الانسان بكونه تركيا اوهنديا وغير ذلك والجواب عنه ان يقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان ينقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزأ من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي اوالنوعي فاعلم ان المراد منه ❋ والتخيلات ❋ ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن كلي بكلي اي يقترن الفصل بالجنس فتحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزأ من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته

محصل الطبيعة اومعدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ماذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادي الكمال منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر)

قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته هو ما احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة اوعلى اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا لطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالاتهما حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون

الى معقولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لابد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء لكون ماهية كل واحد منها مساوية لماهية الكل واما قوله ولايكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو انقسام الكلي الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المتشكك لو قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى جزئياته لكان غير الشك الذي ذكره اولا حيث قال لم لايجوز ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء متشابهة اللهم الا ان نترك الشك الاول ونقول لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا بينا ان الجزئي الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران كلي بكلي مثل هذا النوع فانه انما يحصل من اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان واحد من ذينك الجزئين هو البسيط الذي كلامنا فيه * المسئلة الثامنة * في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اربعة فصول * اشارة * (انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة

والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والشاك ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت متحدة بذلك بهما انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا ليحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة

* اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي) يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان نبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني وغضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا الان كل حركة الى اللذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله ولابد ان يكون لمشوق مختار اما لينال ذاته او حاله او لينال ما شبههما كل تحريك ارادي

او شيء آخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها امكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا و برهانه ان يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم بكونه عالما بالشيء انه علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم هو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان يكون معقولة وكل ما صح ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستند على حصول ماهياتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ان يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل اولا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك

❊ قوله ❊

فهو الشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا كان الطلب طلب اللاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعهما من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او محاذاة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق ولا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قوله (ولو كان والاول اوقف ذا نال او طلب المحال وكذلك او كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فان المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء محصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل تشبه مشبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر

الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشئ متأخر عن صحة وجوده لان صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة تلك الماهية المجردة لا تتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل او في الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولا معنى للعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها سائر الماهيات المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذا تمام هذه الحجة والقائل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر اصولكم لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس ههنا شئ واحد يكون مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره اما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك حقيقة البارى تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على انا نعقلها مع ماهية اخرى فمتى ثبت انا لم نعقل حقائق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها

قوله (فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب) اى لا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم **قوله** (فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث هو افاضته على السافل) اقول فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبهها يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اى في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله** (ومبدء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) يعني ومبدء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب وبذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله

فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على ان العقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة فى الموضعين ولاشك ان حقيقة الوجود متصورة تصورا اوليا فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذى هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود البارى تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما وماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود البارى تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا للماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقة البارى تعالى معلومة لنا فنقول لاشك ان من جعل مفهوم الوجود فى الواجب والممكن امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير فارق فى حق البارى تعالى لماهية اخرى بعد ان زعم ان الوجود اولى التصور لزمه القطع بان حقيقة البارى تعالى اولية التصور ولكن الشان فى صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذى يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا للماهية اعتقاد باطل خطأ ونقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلثة يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا فاى شئ نفعهم ههنا اليست بتلك المقدمات فى انتاج شئ هم يعترفون بفساده ثم لئن وفقت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه

على بيان غاية الحركة السماوية التى هى التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعنى العقل * تنبيه * (لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه فى جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر مشابهة لشابهه فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل) يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار فى بعض اقواله الى ان المتشبه به فى الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى واشار فى مواضع آخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ فى هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه فى كونه واحدا فى الفصل الذى يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه فى جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل فى طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها (واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ما سيأتى بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا فى قليل يعنى فى الممثلات بفلك البروج غير الممثل بفلك القمر فانها تشبه فلك البروج فى الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته الى الفعل كما فى العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك فاذن المتشبه به شئ واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلى لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المختلفة طريق على ما يجئ بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية

ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان و يتعذر ان يساعد على ان كل مجردة فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لابد من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن هذا

المقام ليس ببديهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون معقوله مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك قد صح ان يكون ماهيتها مقارنة غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشئ يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لهما عند كونها في الخارج ولم لا يجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس ان يقال ان وجودها الخارجي تكون مانعا من ذلك واما قوله او وقعت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم آخر صحة الشئ عن وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشئ لغيره على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك ان يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا راينا شيئا حل في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لا شك ان الشئ الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح

كما يجئ بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا الحركة خاصة والجواب عنه مضى فا لى مامر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقدمر فساده * وهم وتنبيه * (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك وايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها لا مر ان مثل جهتى الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك) قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد اما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها

ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرها ان يقارن مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت الحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المقولتين يقا نها في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحدا فاردنا ان نبين ان صحة هذه النوع من المقارنة لايتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحالها مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تخص الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهيته عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك ﴿ اما ﴾ فعلنا انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها انفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار للجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطوء (قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجل شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس) فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد) اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** (وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها

على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز ان يلزمه يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لابد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز

ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه بانا بينا انه لا مانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكنا نعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما بما عداه بلى لو ثبت ان العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها تكون لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه عقله فان من الاشياء ما يكون لفعله لكونه عاقلا بالفعل

اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعاول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شئ آخر اولى * زيادة تبصرة *(الا ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبيها ينال منه على التجدد امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعداد لك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقايق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك

المحض ويكون منزهها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشئ ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل

فى حقــه واجب الحصول كـــ ان البارى تعالى ومالايكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما فى حقنا
واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منــه ان كل من عقل انه يعقل غــيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونهـا
عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شئ بشئ فلابد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا
ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية
لكنها لاتستمر على مذهبه واعلم ان
على اللفظ استدراكا وهو ان قوله
عقل منه لذاته توهم ان عقل الشئ
لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته
وليس الامر كذلك فانى على بانى
عالم بشئ علم متعلق نسبة مخصوصة
بين ذاتي و بين العلم بشئ والعلم بتلك
النسـبة مغـايرة للعلم بكل واحــد
من المنتسـبين فكيف يجوز ان يقال
العلم بتلك النسـبة هو العلم بذاتى بل
الواجب ان يقال علمى بكونى عالما
بشئ يتضمن او يلتزم علمى بذاتى
واما قوله فكل مايعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته ينتج كل مايعقل شيئا له ان يعقل
ذاته واما قوله وكل ما يعقل شيئــا
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا
آخر فالمراد منه بيـان ان كل ماصح
ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن
ماهيته ماهية معقول آخر واما قوله
ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقــله
القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منــه
الاسـتدلال على الدعـوى التى
ذكرها وذلك لان كل ماصح ان يكون
معقولا فى نفسه صح ان يكون معقولا
مع غيره فقد حصلت ماهيتــه مع
ماهية غيره فى الجوهر العاقل وذلك
هو المقارنة واما قوله فان كان مايقوم
بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت
ان المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقـارن غيرها فاذا فرضنـا تلك الماهية موجودة فى الخارج ❊ ومنها ❊
قائمة بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيـات لانها لما عرفنـا فى بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح
ان يقارنها بسائر الماهيـات بحيث ما حصلت تلك الماهية سـواء حصلت فى الذهن او فى الخارج وجب ان يصح

يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم العاشق وباعتباره ومقيسا الى المبدء
الفـارق اسم المتشبه والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت
وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتهـا
المختلفــة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة
عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثيرة من كمالات
النفس الحيوانية بالتفصيل وكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار
فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشـئ المتصور بصورة عقليــة
واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى مبدء الاول
لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة فى افــكارها العقلية
بل يتمثل فيها صور خيـالية تحاكى تلك الافكار نوعا من المحـاكات
وكثيرا مايعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب
بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز
ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته ويجرى
مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات
مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا تقتضــى كون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة
فى الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشـار الشيخ الى ذلك بقوله وانت
اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد فى التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد
من جمهور المشـائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكيــة
واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفى قبل ان تعتبر احوال النفس
الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم كلامه فى غايات افعال النفوس
الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هى مبـادى
تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما يأتى من الكلام لما قبله * تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية
مثل تحريك القوة التى فى المدركة وقد يكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التى للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخر غير متناهية
وان كانا قد يقال ان لغير هذين المعنيين) النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التى تلحق الكم لــذاته ويلحق كل ما له او لشــئ يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فمنها مايعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولاتنـاهيه

عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني او لا يمنع عنها الوجود الخارجي لانه اورد فصلا لا الكلام في ذلك على ما سيأتي واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمداوقة امور مانعة عن ذلك من مادة او شئ

آخر ان كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهي المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره وما لا يكون جزأ من الشئ لا يكون في ضمن الشئ بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة معلولها * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فبالها لا ينسب اليها انها تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة قوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما في الآخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) * الشرح * هذا شك اورده على قوله الشئ المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصورة العقلية المجتمعة في العقل كان

واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم التعقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شئ منها قابلا لصورة المجردة المقارنة لها بل امثال هذه

ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولاتناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشئ الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعالم ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها اقل عدد ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي يتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذو كم * اشارة * (الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول

الصور اذا قارنها صورة اخرى فانه لا يرتسم واحدة منهما بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحدة منهما مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منهما حالة في الاخرى ومحلا لها وهو محال اولا يرتسم واحدة بالاخرى وهو المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو المحل القابل لها فاثبت ان تلك الماهيات متى كانت صورا موجودة في العقل فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى فلاجرم لم يكن شئ منهما عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان يكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى باولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور مختلفة في الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الاترى ان البطوء لما كان مخالفا في الماهية للحركة لاجرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فهكذا ههنا ثم ان وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شئ منهما كون المقارنة عاقلا واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة في الخارج وهي حينئذ يمكن ان يكون محلا لسائر الماهيات فلاجرم

آخر

موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لامحالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا اومباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجدة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربا له الى حد

امكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بانه بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ولولا ان المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وجد وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي) * التفسير * هذا شك اورده على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية اولشئ من لوازمها كانت حاصلة

آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف اوالرجوع يكون اسهل واوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا ككون الشئ مفارقا ومحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة اوالارادة اوالقوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد

لها سواء كان في الذهن اوفي الخارج وسقط الشك وان كانت لاتحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لايحصل الامع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعدله اولم يكن استعدادا لشي وقد يكون ذلك الشئ وجد وهذا كله محال

وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة الابعد اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما ان يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لايحصل للشئ الابعد وجود ذلك الشئ وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لان الحصول سابق على الامكان وثانيهما ان لايكون لذلك الحادث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح الحدوث بقي ههنا بحثان الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطة بطرفي النقيض ولكنه في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل اولايتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لايتوقف فسواء حصلت في العقل اوفي الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انه لما ابطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان انه لايجوز ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لوكان استعدادها ان يقارنها صورة اخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل

الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلابد من آن يفصل بين الزمانين ولايجوز ان يكون الشئ في ذلك الآن لاموصلا ولاغير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولايجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود مالم يرد عليه امر يعدمه فانه لايزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لامحالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا يمتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لامحالة لان سبب الحركة اعني المباين معدوم وههنا تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج اودفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج اودفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولايستحيل ان يتصف الشئ بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ اوعدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام في الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شئ لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل

لزم تأخر الصحة عن الوجود اولزم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لوكان استعداد الصورة العقلية لان يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال لان فاما الاحتمال الاول فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولهما في ذلك المحل تأخر

الصحة عن الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى ففي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة اوتوقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل الحال على ماقررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله بلى لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لاجرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا بلى من الجائز ان يكون استعداده لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل ان العلم بالنتايج بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الحسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال هب انه تقرر لكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل ان يوجد هو

في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد مالم يكن فلا بدله من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لوسلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاممامسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاممامسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة ومايتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى مالا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور

بعينة فى الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت فى الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما فى الباب ان تقولوا الموجود فى الخارج مثل الموجود فى الذهن فى الماهية ثم ان حكم الشئ حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليهــا حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ما يكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم آخر الامر الا بالابتناء على ان حكم الشئ حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذى فى الانسان مثل الحيوان الذى فى الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذى فى الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذى فى الانسان غير مستعد لقبوله والا لصح ان ينقلب الحيــوان الذى هو انسان فرســا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشئ مستعدا لشئ كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشئ فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجى فاجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاســتعداد حاصل له ابدا ولكن المســتعد له انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعــنى الجنسى لازم له ابدا فلان نعترف بذلك فى الطبيعة النوعية اولى لكن الصــورة الذهنيــة والموجود الخــارجى متســاويان فى الطبيعة النوعية فوجب الاستواء فى صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصــل الذى لكل واحد من الانواع فالحيوان الذى هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهــذا هو الذى منع من مقارنة الصهــال للحيوان الذى هو حصــة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز ان تكون

النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هنــاك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبــدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليســا من الموجودات التى يحصــل فى ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد فى الازمنــة وفى اطرافها والفاضل الشــارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها فى الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصــد الحجة المشهورة اشتمــال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده فى آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعــة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين يفصل بينهمــا آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهمــا وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفــاية **قوله** (فكل حركة فى مسافة تنتهى الى حد ما تنتهى الى سكون فيه فتكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل وهى الدورية) لما فرغ من اثبات السكون بين الحركــتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة تنتهى تلك المسافة الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها

الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا من صحة ان يقارنها شئ من المعقولات فنقول
انا قد دللنا فيما مضى انه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية
المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع

يجب ان لا يكون لهما اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل

ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة) هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شئ هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا اي مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا اوزال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشئ غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة * تذنيب * (فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية)

واعلم انا انما بينا انه لا مانع الا المادة بالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته * تنبيه * (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل) * الشرح * لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت كل مجرد فانه يجب ان يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه * القسم الثالث * في احكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس قال لما اورد فيما مضى من هذا النمط من احكام القوة المدركة ما رآه لائقا بهذا الكتاب انتقل الآن الى بيان احكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه اربع مسائل * المسئلة الاولى *

في اقسام القوى النباتية فصل واحد * تنبيه * (لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها افعال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل * اشارة * اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سدا لبدل ما يتحال اوليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ

قدمنا في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لانهاية لها هي التي يكون على اعمال اوحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لاغير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيباله وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة * اشارة * (اعلم انه لايجوز ان يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لايمكن ان يكون الامتناهيا فاذا حرك بقوته جسما من مبدأ يفرضه حركات لانهاية لها هي في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلايخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لايكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لايجوز ان يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لايمكن ان يكون الامتناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لايخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولاشك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى مايزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه

في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق او ليحتزل من ذلك فضل يتخذ مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلث افعال لثلث قوى اولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضم الهاضمة المهرية والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الى كمال النشو فان الانماء غير الاسمان والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف ايضا وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل * التفسير * القوة النفسانية المحركة اما ان تكون للاجسام العنصرية او للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان تكون تحريكها من غير شعور او مع شعور والاول يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهي ثلثة احدها القوة التي يكون المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهي التي تتصرف في مادة تحيلها الى مشابهة المغتذي واعلم ان الغذاء الحقيقي هو الدم ومادة الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف في مادة الغذاء اعني في المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة المهرية والدافعة للثفل واما القوة الثانية فهي المنمية وهي تزيد في جواهر الاعضاء على تناسب مقصود ومحفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق وفرق بين الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقي وتجعله مادة ومبدأ لشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة اي زمانا

﴿ الشيخ ﴾

طويلا وتبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز فيحصل الاجل والوجه في عجزها انها لا تفي بايراد مثل ما يتحلل فيضمر الموت ضروريا واعلم ان لنا في هذه القوى النباتية ابحاثا عميقة لخصناها في الملخص *المسئلة الثانية* في القوى المحركة الاختيارية فصل واحد *اشارة* (ءاما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية واولها مبدأ عازم مجمع مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار اوقوة شهوانية جلابة للضروري او النافع الحيوانيين فيطيع ذلك ما ثبت في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة)* التفسير * مراتب الحركات الاختيارية اربع فان الانسان اذا عقل او توهم او تخيل امرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا ولذيذا بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع وان كان ضارا او مولما اما بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذى ثم يتبع ايهما كان اعني الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوى المبثوثة في العضلات لتلك الاعضاء وبواسطتها يتحرك الآلات فاقرب الحركات القوة العضلية ويليه الاجماع والعزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل او التخيل او التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات اما المرتبة الاولى وهي القوة المبثوثة في العضلات فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه القوة الا المزاج المعتدل الذي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان المزاج لا معنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لا محالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج واما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس من انكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهمه فانه يكفي ذلك في تحريك القوى المبثوثة

الشيخ في هذا الفصل الا انه نبين تمامه في الفصل السادس من النمط الثاني وهو سيأتي ولما كان مبدأ التحريك واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين اوجب ان يكون تحريكهما اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال

وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشئ وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لامحالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحدا بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها * مقدمة * (اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر التحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحرك ولا مانعا عنه

في العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة وان كان لا يشتهيه واما المرتبة الرابعة فهي الشعور بكون الفعل نافعا او ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق وبعضهم يسمي هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي اي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا او لذيذا فالاكثرون سلموا ذلك قالوا لان القوى المبثوثة في العضلات صالحة للحركة وضدها فترجح احد المقدورين على الآخر لا بد فيه من مرجح وهو الداعي والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال ومنهم من قال لا حاجة الى هذا الداعي لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فنفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد الشيئين امكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تعينه وتشخصه ﴿ بل ﴾ الذي لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربعة كثيرة جدا والمباحث فيها عميقة

ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية فمعناه ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لما انها لا تحرك الا مع الادراك والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور واما قوله مذعنا ومنفعلا عن خيال اووهم اوعقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة واما قوله ينبعث منها غضب اوشهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة وكأنه قال العزم يتبع الخيال والوهم اوالعقل حال ما تبع احد هذه الثلاثة الشهوة اوالغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال اوالوهم اوالعقل واما قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة فاعلم ان معناه انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع الذي بينا شأنه وصفته فهذه القوى المنبثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة في الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي بالحقيقة كالآمرة * المسئلة الثالثة * في ان الفلك متحرك بالارادة فصل واحد * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية * التفسير * لما تكلم في القوى

بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه * مقدمة اخرى * (القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهنالك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير * مقدمة اخرى * (القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة * اشارة * (نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله (بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما

النفسانية المحركة للاجسام العنصرية اراد ان يتكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية وباطل ان تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها لها بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع فلما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا لانا نقول ذلك جائز في الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة امرا لا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب في وقت متروكا في وقت آخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر واما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية * المسألة الرابعة * في اثبات النفوس الفلكية اربعة فصول * مقدمة * (المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل ﴿ حركة ﴾ على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان) * التفسير * لما بين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب

من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية نفرض ما ذكرنا) تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه والزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله (وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجهة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جميعهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين في ما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده * تذنيب * (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود

ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به امرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر لا اشكال فيه ❊ اشارة ❊ (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى لها الاوضع وليس بعين موجود بل فرضي ولا بعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) ❊ التفسير ❊ لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان لحركات الافلاك مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول لكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شيء آخر استحال ان تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود

حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ❊ وهم وتنبيه ❊ (ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليهما باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يتحلل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين ❊ وهم وتنبيه ❊ (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير

الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعنى لابد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايض ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصى والا لكان اذا وصل اليه وقف بل وضع معين كلى وكونه معينا لا ينافى كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهى متشاركة فى المعينية ومتمايزة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلى وهذا هو الذى اورده فى المقدمة ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص اولم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلى وذلك يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتى تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه فى ثلثة مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل القول فيه وفى الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية اوصاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر فى الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفى والرابع ذكر فى الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة

المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع فى الاجسام احد هذه الثلثة فقط) معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لادائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلى غير متناهى التحريك يحرك قوة حالة فى جسم اى يجدد منه فى تلك القوه امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوه حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لوانفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد فى البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح ان الامور الحادثة فى النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع فى شئ من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال فى محركها منسوبة الى ارادة اوميل طبيعى اوقسرى يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى المحرك والحركات فى المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة اوقسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله ❊ اشارة ❊ (فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فيتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس

المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي الهها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا فى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هى صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو جوهر مجرد غنى بذاته فى جميع كمالاته عن الفلك واما النفس الناطقة وهى الجوهر الذى يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبرا له ليستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء انكروها وما قالوا بها وللشيخ ميل الى اثباتها ثم انه فى هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر كلى والمقصود الكلى يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى يستدعى ادراكا كليا فثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلى لا يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسمانى ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شئ فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل على ما متمم الدلالة عليه فى اول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم يتممها على التفصيل كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لا جرم ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا * تنبيه * (الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيله على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح * استشهاد * (صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهى القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تجوز ان تقول ان النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هى ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه) قد مر فى بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به فى جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال فى المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذى لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا فى مادة وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثانى اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هى مبادى تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلى لا يمكن ان يكون لجسم او قوة

جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق *اشارة* (الاول ليس فيه حيثيتان او حدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا واحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا الا انك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل تحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي) يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون

ذلك متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها بقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناه قضاء جزئيا ينبعث منهما شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول) *الشرح* لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولى من غيره فاما ان يحصل الكلي وهو محال او لا يحصل شيء منهما وهو المطلوب فثبت ان الذاتي الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول ادراك الشيء المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين والنسبة بين الامرين لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشيء وحصول افعالنا متوقف على ايجادنا لها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا اياها من حيث انها هي لزم الدور فانها لا توجد الا بعد ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ﴿ مؤلفا ﴾
ولا يتعين هي الا بعد وجودها فظهر مما قلنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا علمنا قطعا انا حتى حاولنا الحركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل

ذلك لاينافى الكلية فاما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هى فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بهذا الاستقراء والاختبار بان المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى وانه لايخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئى لابد فى حصوله من ارادة جزئية لكن ماذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادثة فانها امور حادثة فلابد لها من امور اخر حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة اولا دفعة بان يكون كل سابق علة اللاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لايكون علة للموجود وهذا متفق عليه بين الفلاسفة ولانه لوجاز ان تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لايجوز ان تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد مع الارادة الكلية للحركة من سبب آخر فى حصول الحركة الجزئية ولكن لم لايجوز ان يقال ذلك السبب هو تخصص القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركاته واذا كان كذلك فالنفس التى هى صاحبة الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك فى كل وقت لايقبل الا حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئى فان المبدأ لجميع الحوادث فى هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شئ دون شئ لتخصص القابل فلم لايجوز مثله فى هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان

مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لكنك علمت فى النمط الاول ايضا انه ليس ولاواحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توحدهما معا ولايجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولاجزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت تعلم مما صح لك فى هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هى مبادى تحريكات الافلاك ولاشك ان هذا المبدع الاول فى علتها اى هو واحد محرك فلك هو اول الافلاك اوفى حيزها العقلى ان لم يكن محركا لفلك اى يكون مشاركا لها فى التجرد والبراءة عن القوة * تنبيه * (قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها تمامى بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تنبيها وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانى معرفة كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلاف ذواتها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه اجمالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منهسا الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك مايحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لايرجى زواله بعد ان قسموها

القــوة التي تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فلئن بنيتم ذلك على مذهبكم المشــهور من ان الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية فقد خدش في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكن غير مستقيم على اصولكم و ذلك لان غرض النفس من تحريك الفلك

التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة لجرم الفلك قوة جسمانيــة لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنهــا ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى المتشــبه به فان ما لا يكون معلوما استحال الشــوق اليه و العلم بذلك ضروري فلئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس النــاطقــة اما اذا اثبتنــا النفس النــاطقــة اندفع فنقول على هذا التقدير ايضا لا يندفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لابد وان يكون صاحب الادركــات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لابد وان تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المبــاشرة للتحريك مما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لابد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشــبه بالعقــل مجردة فاذن لا خلاص عن هــذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئيــة يصح على الجــوهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه واي هذه الاقاويل ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهــذا ما نقوله في هذا الموضع ولنرجع الآن الى شرح المــتن اعلم ان الشيخ ما قرر

الى كلية يظهر منها حركة واحــدة اما بسيطة اوهي كبة والى جزئيــة ينفصل الكلية اليهــا فالقدماء اثبتوا ثمــانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العــالي محدب السافل و يكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لابد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضــا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيــه ايضا اختــلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غــير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطــا بالكل ثم ان الفريقــين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصــلا الى اجســام كثيرة يقتضيها اختــلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضــا واستقــامة ورجعــة وسرعة وبطوأ و بعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعــل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمثنويات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع ومايقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبــال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعــداد ها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانــين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعداد ها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعــلم الاول ذكر ان عدد الجميــع يقرب من خمسين فــافوقه والمتأخرون المتقنون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا الكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر مافوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على ســائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد من الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز يمــاس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهمــا عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ماخلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز او التــدوير من غير رجحــان لاحدهما على الاخر بالقيــاس الى حركاتها الا ان بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط

في هذا الفصل الا ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه فعل جزئى فاما قوله لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فاعلم ان هذا هو المطلوب
فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئى منه دون الآخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فاعلم ان
هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على
السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم ان سلمنا انه لابد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على القاعدة المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية يكفى فى ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلى يكفى فى تناول الغذاء الجزئى بل الحيوان يتخيل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله وان كان لو حصل له شخصى آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الادارة الكلية كافية فى تناول
الغذاء ان اى غذاء حضر بدلا عن الآخر لقام مقام الآخر فى كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية
كافية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما تخيل غذاء جزئيا واراده الا انه لما
احس بغذاء آخر قام هذا الجزئى مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى به بعد اما قوله وكذلك فى قطع

والكواكب الستة مركوزة فى تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة فى الخارج المركز وذاد والمطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثانى اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل افلاك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل ذلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغى ان ينسب مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك * **قوله** * (ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز اوخارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد واوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك)

المسافة يتخيل له حدوث جزئية اياها يقصد فمعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لا يمنع

الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا اى ربما انقطع فينقطع الحركة هنالك كمن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل شخصيا لان هذه التخيلات كأنها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخيلات التي هي حركات نفسانية اما قوله ولمثل هذا ما تخصص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي فمعناه ان الارادة الكلية ما لم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مراد كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينا ن ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا ان الشئ الفلاني ينبغي ان يفعل ثم نتبع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم نتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل

وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها و بافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراآى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان اوكوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور المتماثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق الها اجرام الافلاك والثاني برهان

﴿ حدسى ﴾

لابد معهما من الارادات الجزئية ولقائل ان يقول لانزاع انه لابد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان تكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته يكون ارادة للكلي لا الجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه * موعد وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الآن يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل الغشي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حالة ما مملولة وازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه سببا مخوفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب والطرب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين) * التفسير * لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات انما هو بالتشبه بالعقل المفارق وهذا انما يبينه في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعد بان بيانه سيجيء فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه

حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الآن اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزأ او كسر جزء من ثلثمائة وستين جزأ من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزأ وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزأ وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزأ وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزأ منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر جزأ وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دورا وفي المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال

اعادها ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شيدها بحجة والحجة فيه ماذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي امور احدها الافعال

العبثية صادرة لا عن الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان يعبث بالنبتة الملقاة في الطريق وان يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب بان في ذلك التعبث ضربا خفيا من اللذة واما التعبث بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت اقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهي والنائم يفعل افعالا لا من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة عنهما لاجل امور وهي اما لاجل تخيل لذة او تبديل حالة مملولة او ازالة وصب ما والنوم لا ينافي التخيل او ان كان منافيا له فانما ينافيه النوم العرفي وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات او ان يكون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس او يصير ضروريا لكن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او للطرب واما قوله واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر التخيل لاجل فقدان احد الامرين فاعلم ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لا يتأتى بدون التخيل او الظن او العلم واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا ايضا كان ههنا لسائل ان يقول لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حالة النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وتذكر انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقدان هذا التذكر فقدان الامرين الاولين وبالله

الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك كان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكبر فصاعدا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين وتكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين

﴿ احدثت ﴾

التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط ﴿ النمط الرابع ﴾ * (في الوجود وعلله) التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لايلزم عن قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون افتقاره الى العلة لا لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضى الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية (ا) الرد على من زعم ان مالايكون محسوسا لايكون معلوما ولامتصورا (ب) تفصيل القول في العلل (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (ه) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لاضد له ولاند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها ممالايتأتى الابفصول وسيأتى على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاالله تعالى * المسئلة الاولى * في الرد على من زعم ان ما لايكون محسوسا لايكون معلوما وفيه اربعة فصول * تنبيه * (انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان مالايناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان مالايتخصص بمكان او موضع بذاته كالجسم او بسبب ماهو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لاتشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك

احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض اوسكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة توسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لايتحرك من حيث هو واحد الاحركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كماتكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكماتكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولاينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى محركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولايكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ماهي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لايلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال * قوله * (وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال مار بما يقال ان السافل منها متشوقه الخاص هو مافوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة كامر وانماثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كامر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأى ممامال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله مار بما يقال اشارة الى انه مذهب اقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى في الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو مايقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمحتمل اذلم يدل على امتناعها دليل * قوله * (وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هى طبايع

المعنى الموجود لايخلو اما ان يكون بحيث ينـاله الحس اولا يكون فان كان بعيدا من أن ينـاله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ماليس بمحسوس وهذا العجب وان كان محسوسا فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لايتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لماليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحدا لحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لاتختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي) * التفسير * والدليل على فساد قول من قال مالا يكون محسوسا لايكون معقولا ولامتصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لايكون له شيء من ذلك فان كان الاول لزم ان لايكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ماعداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولاشكل ولا حيز ومثل هذا لايكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل مايقال مالايكون محسوسا لايكون معقولا بل البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ماليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما تبين ان القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وان مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان مالايكون محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما قوله وان مالا يتخصص بمكان اوموضع كالجسم اوبسبب ماهو فيه كاحوال

شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منهـا لايوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله (فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك * هداية * (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه اوغير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه) قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولايجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلاواسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام

الجسم فلاحظاله من الوجود فمعناه ان الشئ اما ان يكون جسما او حالا فيه او لا يكون جسما ولا حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذى هو محله فهؤلاء قد اعترفوا بهذين القسمين وانكروا القسم الثالث واما قوله وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناه ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لانك اذا تأملت فى المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التى حررناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ فى هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين ان الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهى غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها فى الذهن والقوم انما منعوا من وجود شئ غير محسوس فى خارج الذهن والحاصل ان القوم منعوا من وجود شئ غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس فى الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود فى الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسائطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شئ موجود لكن الانسان لا بشرط شئ غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثانى لو سلمنا ان الامر الكلى ليس الا فى الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشئ غير محسوس ان لا يكون ماهية معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة فى امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا

العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوى ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى

هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض *وهم وتنبيه* (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاؤه من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه) *التفسير* توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس واجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشترك في كونها يدا ومتباينة بخصوصياتها وحينئذ تقوم الحجة بتمامها في هذه الاعضاء *تنبيه* (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها) *التفسير* قال هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشئ من الحواس ولا بمتوهم ايضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وايضا فكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله

﴿ استاد ﴾

وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الوضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا الامتناع

ومن بعد هذه الاصول الخ فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان فى الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) * التفسير * قوله كل حق اى كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته محذوفا عنها مشخصاته فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر فى كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التى هى علة جميع الحقايق اى علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية * المسئلة الثانية * فى تفصيل القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة فى فصول ثلثة من هذا الكتاب * تنبيه * (الشئ قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو ما به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزأ من احدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) * التفسير * الشئ الذى يفتقر اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه او لا يكون فان كان جزأ منه فاما ان يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة

استناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد فى المتن فالاصوب ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر فى النمط الاول **قوله** (واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان استناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه

الثلث واما ان يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع
الثلثة للمثلث واما الذى لا يكون جزأ من الشئ فاما ان يكون مؤثرا فى وجود الشئ وهو العلة الفاعلية
اومؤثرا فى علية العلة الفاعلية وهى العلة الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين

لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقى فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الغرض

* تنبيه * (اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان

* التفسير * لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على كون الماهية مغايرة الوجود احتج ههنا على ذلك بانك تعلم حقيقة الشئ عند شكك فى وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة فى هذه المسئلة قد ذكرها فى اول المنطق وذكرنا مافيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة

* اشارة * (العلة الموجودة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة اولجميعها فى الوجود وهو علة الجمع بينها والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة لماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها

* التفسير * الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام العلة الفاعلية

انها اذا كان الشئ مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة ﴿ عن ﴾
لجميعها اما الاول فالماهية فكما يقال للبناء انه هو الفاعل للدار اى هو المحدث لصورتها فى مادتها والافعال
البشرية كلها كذلك واما الثانى فكالمفارقات التى هى علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام

بان مجرد التلفظ بالشرف خطابية وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتى والبرهن ان يستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد اوعن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح ولا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعد واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هذا لسبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين) تقرير الوهم ان يقال لو سلمنا ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة اوعن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد اوعن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى اولزوم علتهما عن واحد اوعن اثنين قيل ولو كان الحاوى والمحوى اوعلتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد اوعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى

العلة الغائية انها علة فى ماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة فى وجودها للعلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثانى فلان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل ان يقول قولك العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن ان يقال انها موجودة فى الذهن لانه لا ذهن فى هنالك ولا شعور وغير موجودة الخارج لان وجودها فى الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه فى اول طبيعيات كتاب الشفاء واما قوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية اما القسم الاول فغاية فعله لابد وان تكون حادثة فاما القسم الثانى فغايته لابد وان لا تكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذى القول فى العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا معناها فالمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور * اشارة * (ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود) معناه ان كان فى الوجود شئ هو علة اولى فهى علة لوجود كل شئ ولوجود علل ماهيات الاشياء ايضا وهذا ظاهر * المسئلة الثالثة * فى اثبات واجب الوجود والكلام فى هذه المسئلة مبنى

عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشئ مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك * وهم وتنبيه * (او لعلك تريد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه ثم

على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لابد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لابد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور ههنا لعله سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول

* تنبيه * (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته) * التفسير * كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لا يصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي واما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل يصير واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما او عند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو هو لا ينافي كونه واجبا او ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان

تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلاء مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلا وانما يعرض ما يعرض اذا كان محددا فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلاء) اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي * اشارة * (وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورته او الى جملته) اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ لصورته او تكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع * تذنيب * (قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يحدد عليها او اعراض)

فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ اوغيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) * التفسير * لما تكلم في ماهية الواجب والممكن نتكلم الآن في ان الممكن لايوجد الابسبب وبين ذلك بان ابطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره ولقائل ان يقول ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لايجوزان يكون وجوده من ذاته والثاني انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فمستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لايقتضى لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن متعبرا بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان ان مالايكون وجوده من ذاته لايكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثاني فلا بد فيه من بيان زائد لانه لايلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهى ان لايكون وجوده من شئ اصلا لامن ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله امابادعاء الضرورة او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه * تنبيه * (اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب لغيرها ولنزده بيانا) * التفسير * لمابين ان الممكن لابدله من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم

لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان مالايكون موجودا بالفعل لايمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولايكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم البارى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لايكون قابلا وفاعلا معا لشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لايجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لايكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة مما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ماذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ماسنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى كانت قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك مايصدر عنها بعد قوامها

قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا اقام الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه ان ذكره في موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيها اليها والشيخ اورد الوجه الاول اولا ثم اردفه الوجه الثاني وبيان الوجه الاول ان يقول او تسلسلت تلك الاسباب التي هي باسرها ممكنة فلابد من افتقاره الى موجود آخر فاذن لابد من شيء يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع احادها وجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب لغيرها فاعلم ان معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لاجرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب في حذف احد جزئي المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فيكون الجملة

يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهذه يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من عال مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات

والآحاد مفتقرة الى شئ آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذى يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لابد وان لايكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب ﴿ شرح ﴾ (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لايقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها واما ان يقتضى علة هى الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما ان يقتضى هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقى) * التفسير* قال رضى الله عنه وارضاه لما قرر البرهان على الوجه الاجمالى شرح ذلك الوجه الاجمالى بهذا الوجه التفصيلى فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها اولا يكون والاول باطل لان كل جمله فهى مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فهى اما ان تفتقر الى مؤثر اولا تفتقر والثانى باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شئ من الممكنات الى شئ آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لايخلو اما ان يكون هو ذلك المجموع واما ان يكون سببا داخلا فيه واما ان يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع

العقول* هداية وتحصيل* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لايشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لايجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع فى بيان مراتب الوجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما اوجسمانيا اونفسا احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثانى ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل * زيادة تحصيل * (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها و يلزم الجسم السماوى عن آخرها لان لكل جسم سماوى مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ فى الوجود مع استمرار باق فى الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود مع نزول السماويات) هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لايمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم

هونفس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لايكون مؤثرا فى نفسه واما القسم الثانى فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المؤثر فى تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين او يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثانى ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذى قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لايكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لايكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شئ خارج وهذا آخر ما قررناه فى هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح * اشارة * (كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها بلى ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) * التفسير * انا انما ابطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثانى وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لايكون علة لبعض آحاد الجملة لاتكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لابد لها من الدلالة فذكر فى هذا الفصل ما يدل عليها وهى ان كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون علة لشئ من اجزائها واما ﴿ بالاجمال ﴾ ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشئ من اجزائها استحال ان يكون علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشئ كان حصول ذلك الشئ واجبا فحينئذ

يكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليهما فى علية الافلاك المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك فى العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لاتكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف * زيادة تحصيل * (فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى) اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدء بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلى وجرم سماوى معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة صدور جرم سماوى وجوهر عقلى معا عن جوهر واحد عقلى ولكن القول بصدور شيئين عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فى بادى الرأى بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله (ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع فى معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته) فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره

يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لايقال لم لا يجوز ان يكون اجزائها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا يحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقرة الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب

فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية عنها

بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيئان لاتقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معا خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى مافوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار مافي هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لايحصى عددها في مرتبة واحدة الى مالانهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لولم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لاوحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك

في جميع اجزائها بل يكون مفتقرة اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لاتكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها * اشارة * (كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة) * التفسير * ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لايكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة لا يكون شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كأنه في الوسط والواجب لايستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف * اشارة * (كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فقد ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لامحالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي

الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية اوغير متناهية فلا يخلو حالها من احد قسمين فاما ان يكون جميع آحادها معلولا اولا يكون بل يكون فى آحادها مالايكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف وان كان القسم الثانى وهو ان تكون فى جملة احادها ماليس بمعلول والذى لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهى لامحالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا فى اثبات واجب الوجود وقد بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا واعلم ان الدور باطل والمعتمد فى ابطاله ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل ان يقول اما ان تعنى بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان اوبالذات او بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن المعلول فى زمان واحد جاز انفكاكه عنه فى سائر الازمنة وماكان كذلك لم يكن علة للشئ وايضا فاذا وجدت العلة فى الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول فى الزمان الثانى فتأثير العلة فى المعلول اما ان يكون فى الزمان الاول اوفى الزمان الثانى فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا عن وقت وجود العلة وقد بينا انه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثانى لم يكن العلة متقدمة على المعلول فى الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول فى الزمان الثانى وقد حصل

له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها فى اولى المراتب هو الوجود وثلثة فى ثانيتها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمهما عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان فى ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان فى انهما حال ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى انهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان فى انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هى التى يعبر عنها بالتثليث الموجود فى العقل والاولى والثانية تشتركان فى انهما حاله فى ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدر الافلاك الاول اذ لاسبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر اوغيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبه ان مصدره لايكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لايبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول ❊ **قوله** ❊ (ولا حيثيتى اختلاف هناك الا ما لكل شئ منهما انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو المعلول الاول لايمكن الامن هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لاغير ❊ **قوله** ❊ (فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله من حاله عنده مبدأ الشئ) اشارة الى امرين

المعلول معه فى ذلك الزمان والثانى ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لا نعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة فى المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ فرق بين التالى والمقدم اصلا بلى لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن الشان فيه واما الثالث فلابد من بيانه ثم لئن وقعت المساعدة على ذلك لكن فى قولنا المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ كلام فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناها فى كتاب النهاية والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما تركه لذلك

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضى الله عنه البرهان الذى تمسك الشيخ به فى اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ اولا فى تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك فى البرهان *اشارة* كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه فيكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض فى تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلابد وان يكونا متخالفين فى هويتيهما وتشخصهما لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذلك لا غيره هذا خلف الثانية

احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التى بها صار مبدأ لعقل آخر * قوله * (وبماله من ذاته مبدأ لشئ آخر) اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التى بها صار مبدأ للفلك * قوله * (ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه فى اول مراتب المعلولات وحده وان ذلك شئ واحد كما مر * قوله * (وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة * قوله * (ثم يجب ان يكون الامر الصورى منه مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة) اى ينبغى ان تستند عليته للعقل الذى تحته الى حاله التى له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذى تحته الى حاله التى له فى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح من ذلك * بقوله * (فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدأ لجوهر عقلى وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى) ثم اشار * بقوله * (ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حاله فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين فى ذاتيهما ووجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتأخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ فى الترتيب كان

أن الاشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاجناس العالية فانها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل اشياء فهي مختلفة باعيانها كما بيناه فاذا اتفقت في امر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة مما شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان تكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدا للآخر وانما اوجبنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكنا لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له ❊ تخلف ❊ لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو

للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اوردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الجمجمة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى للشيخ بجمجمة في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجرى مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات

ان يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون مابه الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ماقلنا عرفت مافى الكتاب فان الفاظه فى هذا الفصل بينة جلية * اشارة * (قد تجوز ان تكون ماهية الشئ سببا الصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) * التفسير * هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها فى تقرير البرهان الذى ذكره فى التوحيد وهى ان ماهية الشئ يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة الماهية سببا لصفة اخرى ولكن لا يجوز ان تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او ان يكون الشئ موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل مافى هذا الفصل واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها واحيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فاقول لاشك ولا شبهة فى ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى والاول هو ان يقال وقوع لفظة الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل

تخالف احوال العلة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس كما ظنه بل هى مما يقع على مايقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر فى الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثانى لا يصح فلا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضى كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصورى والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذى عول عليه فى سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية

في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البرى عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر ﴿ وهم وتنبيه ﴾ (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا) تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات ﴿ تذكير ﴾ (فالاول لست يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي) اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير

الانتفاء الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للانتفاء امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري بان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون قسمة منحصرة الثاني وهو انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد

وان يكون مشتركا بين الاقسام فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون ذكية او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لان كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامرين والثالث وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم لو تشككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد من الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا في انه ممكن فانه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا امر مشترك بين جميع هذه الاقسام والا لوجب ان لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لما كان يخالف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات علمنا ان الوجود غير مشترك الخامس انا كما نعقل في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبايع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا

توسط شئ آخر ولاشرط وجودى ولاعدمى كان المبدع بالحقيقة هوذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الاعقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لادليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما اقربه هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لوكان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لايستند الى شئ غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ماتوهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا ❊ اشارة ❊ (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولايمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولايكفى ذلك فى استقرار لزومها مالم يقترن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور مافى عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذى لايلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ماهو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هنا شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى الاجرام

انكار تلك القضايا وذلك يفضى الى ان لايقطع بتماثل شئ من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لوذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظة الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلا بحيث يكون اللائق بكل بيت معنى من معانى لفظ العين فانه لايقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضرورى حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به فى الصورة الاخرى فهذا جملة ماذكره فى ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول لوثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لايخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لايكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثانى مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى والشيخ ابطل هذا القول بالدليل المحكى ولابأس بان نعيده مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لوكان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته الله تعالى ولايتقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فثبت انه لوكان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولابدله من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثانى باطل لان وجوده تعالى لوكان مستفادا من شئ آخر لكان البارى تعالى معلولا مفتقرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل

لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجوده تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشئ من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها او لا يقتضي ولا واحدا من القيدين فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل اينما حصلت فيلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشئ من الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا لماهيته فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان يكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود

﴿ بحث ﴾

واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو ان الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي

السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراكها في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزأ من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر * قوله * (واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض من هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي

ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذى ابدأ عليه يعولون وبه يقولون فى ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا ايضا

لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود مغايرا للحقيقة والالف الفرق الثالث وهو انه اولم يكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل فى علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها واذا اخرجت تلك القيود السلبية عن ان يكون معتبرة فى علية الممكنات كانت علته للممكنات ليس الا ذلك الوجود فاذا كان ذلك الوجود مساويا لوجود سائر الموجودات بل يلزم ان يكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى وعلته للممكنات فيلزم ان يكون وجود كل شئ مساويا لذات الله تعالى فى صفاته وافعاله الرابع هو انهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها مايصح على سائر افرادها وبهذه المقدمة استدلوا على اثبات الهيولى للافلاك وعلى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجزء الذى لا يتجزى على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وبها استدلوا ايضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت الابعاد فى بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها اليها ابدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود محذوفا عنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود فى حقنا عرض مفتقر الى الماهية محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود فى حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التى عول الشيخ عليها فى بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى

يحدث عنه فى المستعد امرا ما يصير مناسبته لذلك الامر بشئ بعينه اولى من مناسبته بشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ماهو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا مايكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لابد فى وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق * قوله * (ولا مبدأ للاختلاف الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلى جهة المركز عما يلى جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة بلى المركز عمايلى جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالى واما التفصيلى فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر فى الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعنى الكندى ومن تبعه بعده قالوا لان الفلك مستدير فيجب ان يستدير على شئ ثابت فى حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا ومايلى النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار ومايلى الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذى يلى الارض هو بارد والذى يلى النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له فى نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة

زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا يؤثر في المعلول الابعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعى ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به الثاني انا نزلنا من هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه مسلم ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية

الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة محصورة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا * قوله * (ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها وبعد

لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة فى الوجود كما انه لايلزم من قولنا انه لايتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هى هى مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر فى الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا اتمام الكلام فى هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لايمكن ان يحصل فى هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلثة التى ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط فى تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر ليتضح الكلام فى هذه المسئلة سريعا * اشارة * (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك وباقى الاقسام محال) * التفسير * قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع الآن فى ذكر الدلالة على التوحيد فقال لوقدرنا شيئين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر فى تعينه ومشاركا له فى وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذى شاركه به الآخر ومن التعين الذى به امتاز عن الآخر وعند ذلك نفرض الاقسام الاربعة المذكورة فى المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذى به الاشتراك لازما للتعين الذى به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح فى الجملة لكنه باطل فى هذا الموضع بالدلالة

حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره فى النمط الثانى * قوله * (وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهى المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية ومايليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريئا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبمايليهما من الاجسام التى تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لايصدر عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه ومالم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا

التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لوكان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على مامر واما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال انما حصل

الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين اويكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا بدله من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه اوفي تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول اما ماذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعين لوكان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه مامر في الفصل السالف ثم لئن سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يقال الوجوب وصف سلبي وبتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لايقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران الاول ان الوجوب مناقض للامتناع الذي هو امر عدمي ومناقض العدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتي الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدما والعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متأكد بمنافيه ومناقضه وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان

كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة اوعند تعدد القوابل كالعقل الفعل اما الاول فلما لم يجوزان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذلا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لاتنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى مايسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه ﴿ النمط السابع في التجريد ﴾ اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ماتقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير ومايتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية * تنبيه * (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) اقول لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه وهو مراتب البدو بعد المبدأ الاول هي

عدميا مع انه ينافي الامتناع الذي هو امر عدمي فحينئذ يكون المنافي للامر العدمي عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للوجودي عدمي فيلزم ان يكون الوجوب

عدميا والثاني ان قولكم الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئاً آخر فافيدوا تصوره ثم التصديق به

ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب امراً ثبوتياً لكن ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امراً وجوديا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوبه مغاير الماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لامحالة والثاني ان الوجوب لو كان امراً ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءاً داخلا فيها او امراً خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه امراً ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشيء واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءاً منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم

مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها * **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) لما كانت النفس الناطقة واقفة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم

الثاني ايضاً باطل لان الوجوب انما يكون جزءاً من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة وايضاً فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الآخر او بالعكس والاول باطل لانه ما لم يجب الجزء الاول لم يجب به غيره فان كان وجوبه بنفسه كان وجوب الشئ نفسه وقد ابطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه واما ان يكون وجوبا آخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو ان يكون الجزء الآخر لازما للوجوب فهو ايضا باطل لانه ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما ان يكون نفسه او غيره والكلام فيه ما مر قبله واما ان لم يكن بين الجزئين ملازمة فان كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءاً من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا بوجوب سببه فلا بد وان يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت * لذاته *

الاقسام الثلاثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية قد تشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين يفرضان فانهما

منه احتياجها في وجودها وكلا انها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه ابعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ماذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بذاتها لكان لا يعرض الكلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثير اما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) اقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا في تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل

يشتركان فى سلب كل ماعداهما عنهما الامحالة وان كان الاشتراك فى السلوب يقتضى الكثرة لما كان الامر كذلك لايقال هب ان الوجوب امر سلبي لكنا نقول لابد وان يكون بين هذا الامر السلبي و بين التعينات التى بها يخالف كل واحد منهما الآخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعين او التعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبي نفى محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذى ذكره لايجرى فيه ثم لئن سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتى لكن لانسلم ان تعين كل واحد من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتى وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لايقال لم لايجوز ان يكون التعين متعينا بنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه ثبوتيا اما ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو اوغيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ نختار من الدلالة المذكورة فى التوحيد القسم الثانى وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم انه اينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لايلزم نفى التعدد كما فى هذا الموضع واما الثانى وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان متشاركان فى اصل ماهية التعينية وتمايز كل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز وذلك يقتضى ان يكون تعين المتعين زائدا عليه ويلزم التسلسل والثانى وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير فى الخارج ووجود ذلك الغير فى الخارج يتوقف على تعينه لان مالايتعين لايوجد فى الخارج فان كان تعين ذلك المعين فى الخارج هو التعين الاول والذى فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لاينضم اليه ذلك التعين الابعد وجوده فى الخارج

الذاته بذاته وماعداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لايضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى مامر فى النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لابالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فى هذا الفصل وهى استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهى قوله لكان لايعرض الآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لوكان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها فى تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التى تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا و يكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لايكون احد سمعا ولا بصرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولاتكل هى فى تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما فى سن الانحطاط وايضا

ولا يوجد فى الخارج الا بعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا آخر لزم ان يكون لشئ تعينان فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام فى كيفية انضمام التعين الثانى اليه كالكلام فى كيفية انضمام التعين الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعين الشئ لايجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منهما لان الاختلاف فى الامور السلبية لايوجب الكثرة على مامر لايقال هب ان الوجوب والتعين امر سلبى لكن لابد وان يكون بين الوجوب وبين التعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف ونفى محض فكيف يعقل فيه ماذكرتموه ثم ان ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يشارك الممكنات فى الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها ومابه الامتياز مغاير لمابه الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذى تشارك غيره فيه ومن التعين الذى امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة اولا يكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لايقال لانسلم ان واجب الوجود يساوى الممكنات فى الوجود ولئن سلمنا ولكن لانسلم ان التعين امر زائد لانا نقول ﴿ ما ﴾ اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى فلم لايجوز ان يكون الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظى

كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد فى بيانه بان وجود الفعل الشئ فى صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه فى صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة و يكون النقصان الحاصل فى زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل فى آخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثانى مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدا مالا يبقى تلك القوة بدونها و يبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد فى الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لايحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة الذى لايزيد ولا ينتقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص وذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها و ينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة بل فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مانحن فيه على مامر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجج التى اوردها بعدها من الحجج الاقناعية فى هذا الباب على ماذكره فى سائر كتبه يعنى انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا الاعلى

وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثانى انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وههنا اسؤلة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره) فاعلم ان هذا هو القسم الثانى الذى جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال اينما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لاغير واما قوله (وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الواجب معروض ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلول سبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما تعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجوب معلولا للماهية لكان متأخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولا شك فى فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلثة وبه يتم الدلالة واما قوله (بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة) فاعلم ان هذا هو القسم الثانى الذى ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر فى ابطاله الا ان قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد فى بيان ابطاله بان قال ان الذى جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه الذى به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال

مايستعمل فى الخطابة فانها تطلق هنالك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى بهذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات * زيادة تبصرة * (تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرار الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا على الفور كان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية) قال خرجت فى اثر فلان بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية اى توهنها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويبعده عن المقاومة فهذه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التى يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى * **قوله** * (وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) هذه القضية هى صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك

واما ان تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا فى ذلك التعين السابق وباقى الاقسام الاخر محال فاعلم انه لوذكر هذا الكلام حين مايعرض لابطال القسم الثانى لكان التقسيم اقرب الى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود ايضا * فائدة *(اعلم من هذا ان الاشياء

التى لها حد نوعى واحد فانما يختلف لعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين تعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولابياضان فى نفس الامور اذا كان لااختلاف بينهما فى الموضوع وفيما يجرى مجراه) * التفسير * قال رضى الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لمعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان اينما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها فى شخصها اى لايوجد من تلك الحقيقة الاشخص واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلابد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا بعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعده ظهر استحالة اجتماع المثلين فى محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل فحيث لايحصل تغاير القوابل لايحصل التغاير بين الامور الحالة ولقائل ان يقول لم قلتم انه لاعلة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه هو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية ولادافع لذلك الا احد امرين احدهما انتهاء المحال الى مالايوجد لكل واحد منها مايماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لايوجد جسمان متماثلان قط ويقتضى صحة القول بمذهب ذيمقراطيس فى الاجزاء التى لاتتجزى وقوعا وان كان يتجزى

البقة بعد تخيل الحبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشئ لانهم لايعنون بقوة المحسوس كبره ولابضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره فى الحاسة وضعفه * زيادة تبصرة * (ماكان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لاتدرك آلاتها بوجه ولاتدرك ادراكاتها بوجه لانها لاآلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولافعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) قول هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شئ لايمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولاآلته ولاادراكه فان الآلة الجسمانية لايمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكاتها ولجميع مايظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبماعداها مندفع بمامر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لايمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولاادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ * زيادة تبصرة * (او كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لاتعقله البتة) وهذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لايمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة فى الماهية لايتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة

وهما والآخر ان أعلل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانالوعللنامغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه لولا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير

المحلان فعلمنا ان الامر لايكون الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لاتمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون شخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لايقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لايجوز ان يكون جنساتحته انواع اونوعاتحته اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعاتحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعاتحته اشخاص * تذنيب * (قد حصل

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع اوغير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس اوبسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء امامادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة اوغير مادي كتغاير الانسان الكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لوكانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي امادائمة التعقل لذلك الجسم اوغير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للازمة المتصلة المذكورة * قوله * (لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها * وقوله * (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل * وقوله * (ولانها مادية) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية * وقوله * (فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا) اشارة الى المقدمة الثانية * وقوله * (ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور * وقوله * (فيكون قد حصل في مادة واحدة متنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها باعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة * وقوله * (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة

من هذا ان واجب الوجود بحسب تعين ذاته وانه واجب الوجود لايقال على كثرة بوجه) * التفسير * قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح * المسئلة الخامسة * في تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ماسيأتي في

ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة فى الشئ تارة تكون حسية كتألف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم عن الهيولى والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركب ثم اردفه بالبراهين الخاصة * اشارة *(او التأم ذات واجب

الوجود من شيئين اواشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم)* التفسير* الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية متركبة عن امور فانها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية متركبة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية متركبة فهى ممكنة ولا شئ من الواجب لذاته بممكن فالوجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجى وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقى معلولاته وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشئ الذى هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على التى قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله او التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة ﴿ فظاهر ﴾

انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لتهيأ تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة * وقوله * (والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما) اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات * وقوله * (فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما اولا يحتمل التعقل اصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة * وقوله * (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والاجزاء ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساوات واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية

لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فمعناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما

على واجب الوجود ومقوماله لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكان الواحد منها اوكل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة فى هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كان جزأ له فههنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب * اشارة * (كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له لماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره * التفسير * لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق فى ذاته شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزأ من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزأ من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الآخر فالجزء الذى هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشئ آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزأ منها فثبت ان الوجود لا بد

فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هى عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محلها لان احداهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب الوجود ليس بعرض حال فى محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هى متخالفة بالحقائق ومتشاركة فى لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات وذلك ابيانكم الذى ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس

وان يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كل مالايدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزأ من ماهيته على ما بيناه و يجب ان نفسر قوله كل مالايدخل الوجود في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لافرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل مالا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزأ من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قد مر * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس سيجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معلول) * التفسير * غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقدم ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته معناه ان كل ما كان حالا في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا

لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة * تكملة لهذه الاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها انتقل الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة

* **قوله** * (ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات

* **قوله** * (والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها

بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ماكان حالا فى محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا فى ذاته عن المحل ثم انه يحل تاره و يفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم ﴿ ٣٢١ ﴾ المحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذى حلت الاعراض فيها وهذا خطا لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شئ من الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثانى ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فتجد جسما آخر من نوعه اومن غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان تجد جسما آخر من نوعه المعين اوان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد مايشاركه فى الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجدت اشخاصا تساويه فى نوعه الاخير وقد عرفت ان ماكان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثانى فهو يشارك ذلك الغير فى كونه جسما و يخالفه فى خصوصية نوعيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات ﴿ ٤١ ﴾ كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا فلا يكون شئ منها واجب الوجود * إشارة * (واجب الوجود

فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته * **قوله** * (واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بها) اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هى ومايجرى مجراها مالا تركيب فيه ولا هو بحال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان النفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها هيوليها وحدها لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع اوغير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثانى لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على مامر وكانت هى النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على مامر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية بمقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ماذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ماذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان اوفى استغنائهما عن ذلك

لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية للسواء مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهيـة لشيء ولاجزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لايدخل الوجود في مفهـومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى فصل عنها لمعنى فصلي اوعرضي بل هو منفصـل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لهـا جنس ولا فصل)

❊ التفسير ❊ الغرض من هذا الفصل تنزيهه تعـالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصـل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لايساوى حقيقة شيء آخر البتة لان ماعداها من الحقايق مقتضية للامكان وحقيقته تعـالى منافية للامكان واختـلاف اللـوازم تكشـف عن اختـلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية الشيء ولاجزأ من ماهية شيء اعني الاشيـاء التي لايدخـل الوجود في مفهـومها بل هو طار عليهـا فاعلم ان هذا الكلام كأنه جواب عن سؤال من يقـول انك ذكرت ان حقيقته تعـالى لايساوى حقيقة غيره البتة وهـذا لايستقيم على قولك لان من مذهبـك ان وجـود الواجب يساوى وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مـع ذلك الوجـود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع الاشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقايقها بل هو امر عارض لماهياتهـا وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لايخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له ماهية فذلك العارض له ايضا ماهيـة واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتهـا وايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات

فان استغنى امـكان الحدوث عن المحل مـع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس و يلزم منـه انعـدا م المشروط عنـد فقد ان الشرط والجـواب ان كون الشيء محـلا لامكان وجود ماهو مبـاين القوام له اولامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد واذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه و يقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الامـع ماهو مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدء الصورة المقـارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبـدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتبـاط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنـه ماكان البدن معه محلا لامكان حـدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة اومبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ماهو شرط في حـدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البنـاء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ماحدوث مبـدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فسـاد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنـا لان مايقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا

❊ وهم وتنبيه ❊ (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العـاقل عقـل (١)

❊ اوكان ❊

تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان
والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان
ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى الا احد
المذهبين الآخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الموجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لا بشرط امر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي
الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس

وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء (ا) عقل او لم يعقلها فان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط)
لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجزء العاقل عقل الى اخره وهو ظاهر ❊ زيادة تنبيه ❊ (وايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ايكون كما كان عندما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصير (ب) ناقضوا مذهبهم فان بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا * وهم آخر وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا الاتصالا

يعني به الموجود بالفعل وجودا الا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة ان ما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذاتيهما لا للعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) * التفسير * لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود لا في موضوع لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فقيد سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال وجود مجموعهما فيهما بل

واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوره به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى ❊ حكاية * (وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول) الحشف اردء التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي ❊ اشارة ❊ (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء

❊ آخر ❊

بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجود الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لايصلح ان يكون جنسا لافيه ولافي حق غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * المسئلة السادس * في نفي الضد والند عنه تعالى * اشارة * (الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ماسوى الاول فعلول والمعلول لايساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لايتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لاضد له بوجه * تنبيه * الاول لاند له ولاضد له ولاجنس له ولافصل له ولاحد له ولااشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذان الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح * المسئلة السابعة * في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

* التفسير * اقول ذات الباري تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية * المسئلة الثامنة * في ان الطريق الذي سلكه الشيخ

آخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده * قوله * (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية ومايجري هذا المجرى) تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لايخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لايكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لايكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين

في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من سائر الطرق فصل واحد * تنبيه *
(تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود
ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب

اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهى *سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق *اقول هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) * التفسير * من الناس من اثبت بحدوث العالم او امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذى سلكه في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لاشك ان ههنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسمانى كونه عاقلا ومعقولا ويلزم من وحدته ان يكون الصادر عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العالم واحدا فبهذا
الطريق صار ذات البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله تعالى ﴿ عنه ﴾
ثم استشهد بالآية التى ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر *النمط الخامس* (في الصنع والابداع)
الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذى يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع

فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احدهما في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى * تذنيب * (فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى) لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة في الاعيان اوغير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته) هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود في الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى اولشئ لم يوجد بعد في الاعيان اعنى وكل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج

مخمض بالممكن الذى لا يكون كذلك وفى هذا النمط عشر مسائل * المسئلة الاولى * فى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وان الشئ حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلثة فصول * وهم وتنبيه * انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى به يسمى العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى آن اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالو لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى يضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيم يجب ان يعتقد فى هذا * التفسير * (قال رضى الله عنه المشهور ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه حتى لو فنى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر فى الفعل او لا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذى حصل اولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقى فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء

عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كاملا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجى كما مر فى النمط الثالث * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق فى النمط الرابع و يعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها و يعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى * اشارة * (ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب) اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك وتختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا

الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الموجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكما زعموا انها هي الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشئ بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه يستغني عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبت الى ان الباقي انما يبقى ببقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى يخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر ولكن زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض اخر غير باقية فيكون الجوهر

اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل منصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشئ الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف الادراكات بالتشكيك * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجوب يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا

على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذي بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما حكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون ذلك ﴿ ٣٢٩ ﴾ اما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التي حكيناها عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل واما قوله لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في آن اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير الفاعل في اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والباري تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الدلالة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها في سائر الكتب

* تنبيه * (يجب علينا ﴿ ٤٢ ﴾ ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي لان كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا

على ترتيب الكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته) تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة

اواعم اواخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ بتحرك من الشئ ومباشرة و بآلة و بقصد اختياري اوغيره اوبطبع اوتولد اوغير ذلك اوبشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشئ مفعولا والذي يقابله و يكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا او كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال انسان حيوان فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم) * التفسير *

قال الشارح رضى الله تعالى عنه الشئ اذا وجد بعد عدمه بعدية زمانية ففيه بحثان احدهما لفظى والآخر معنوى اما اللفظى فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزمانى هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زمانى مفعولا وكل مفعول محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الآخر واعلم ان المتكلمين باسرهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول فى اللغة العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزمانى لان لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة

خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فاظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هى حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه

الا المحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذى لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزمانى لانهم يسمون العالم مفعولا للبارى تعالى والبارى فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين

والفلاسفة على ان لفظ المحدث زمانى ولفظ المفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث بحث لغوى صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثانى تناقضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوى فمن وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث الى الفاعل الى شئ هو هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هى اهى العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ فى هذا الفصل محتمل ومحتمل لكل واحد من هذين الامرين

الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى يستدعى كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى ❊ اشارة ❊ (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزئى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة

وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم فى كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفى محض وعدم صرف فاى تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له

والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا انه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة استحال افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الآن الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا وجد بعد عدمه لاجل شيء آخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذه امور زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله وفي مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للمحدث ﴿ معين ﴾ منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة الحاجة فكذلك ههنا وايضا فبتقدير ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق

توجد في تشخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال يتخصص به اي يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف

عنده ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلثة التى ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام على الاول اولى وقوله فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود مايجب ان يسبق وجود العدم معناه انه لما بطل القسمان الاولان بقى ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث * تكملة واشارة * والآن انه تبرانه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود بغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم اويمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الاوجه واحد وهو فى مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذ كان معنى ان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك لمعنى الاعم بذاته اولا والاخص بعده لان ذلك المعنى لايلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لوجاز ههنا ان لايكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل)

معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يحدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه) هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان مايتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف ومالا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى مالا تتغير بتغير المضاف اليه والى ماتتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف * قوله * (منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل * قوله * (ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق مالابد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى لاتتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها

* التفسير * لما بين فى الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال فى هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته اولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزمانى

لو عقل ان لايكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتـاجا الى الغير والشئ متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منـه ان الدوام لاينافى الافتقار الى المؤثر واقـل ان يقول الشيخ فى هذه المسئلة يتكلم فيما لاحاجة اليه ولم يتكلم فى المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لاحاجة اليه فلانه اطنب فى الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل هـو وجود الحدث وذلك مما لانزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم فى المحتـاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هى الحدوث ام لاوان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا والشيخ صادر على هذا المطلـوب فى هذا الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله مفهـوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لايمتنـع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغـيره دائما والثـانى وقتا ما معناه ان الـدائم يصح ان يكـون مفتقرا فى وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الافيـه فان ذلك قضية اولية بديهية فلم اثبت بهذه التطويلات بل كان من الواجب ان يقول فى اول الامر العلم بافتقـار الممكن سواء كان دائما اولم يكن الى المؤثر علم بديهى اولى وحينئـذ يصير جميـع ما ذكرته من اول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية فاين البرهـان وان ماذكرته ليس الا اعادة الدعوى والذى قاله من ان التعلق بالغير اعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلـوب والذى قاله ايضا من ان الحدث لو عقل كونه غير ممكن لمـا كان ايضـا مفتقرا الى المؤثر وهو ايضا غير محل النزاع فان الذى زعم ان علة الحاجة هى الحدوث لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب سواء حصـل الامكان اولم يحصـل واما اذا حصل الامكان ولم يحصـل الحدوث لم يكن الحـاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى فى هـذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هـذه المسئلة فى اول هذا النمط هو ان الغرض

يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى يقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لايصير غير قادر فى ذاته عند انعـدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئـذ لايكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القـدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليـا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لايمكن ان يتغير فلاجل ذلك لايتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقـد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقـة بهـا وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة

* **قوله** * (ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالـما بشئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان علما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مسـتأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شئ فهـذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفـة لافى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفـة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة فى العـالم مقتضية لاضافتـه الى معلومه المعين و يتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعـين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانيا اما العـلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استؤنف العلم وجدد فتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لايقتضى بانفراده العلم بكون الانسان

الكلي من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دائم الوجود بدوام الباري تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لاينافي احتياجه الى الفاعل اعلم ان التحقيق انه لاخلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على ان مجرد كون العالم ازليا لاينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لالهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل لايفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان الامر كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لاخلاف في هذه المسئلة بقي الخلاف في ان العالم بتقدير كونه معلول علة ازلية هل تسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر ان الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدا وان بتقدير ان يكون كثير الفائدة لكن الشيخ اطنب في ما لاحاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه * المسئلة الثانية * في ان كل حادث مسبوق بزمان لا اول له فصل واحد * تنبيه * (الحادث بعد مالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ماهو قبل وماهو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل ايضا لايثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولاذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لايزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من غير منقسمات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل الاستدلال على يقدم

جسما مالم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في اضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة * قوله * (فاليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لاتؤثر في الذات) لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لايجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفته المتقررة التي لاتتغير بتغير تلك الاضافات ولامحالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولايمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لايجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم تبينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا بالصفة المتقررة فيهما بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ماعرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولايكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل ولا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط * نكتة * (كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لاذو اضافة محضة) اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر * تذنيب * (فالواجب

الزمان وتقريره ان كل ماحدث بعد مالم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد قبلا للاثنين لان الواحد والاثنين قد تحصلان معا في الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا تقار بان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن

نفس الفاعل او عن امر زائد لا جائز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبلية يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جائز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد يحصل قبل وجود الشيء وبعده ومعه والقبلية لا تكون كذلك فاذن هذه القبلية امر زائد عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشيء آخر والكلام في الاول كالكلام في الثاني فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث لا ابتداء له ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة الحركات التي يستحيل تألفها من امور غير منقسمة والا كانت المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي تلحقه القبلية والبعدية متألفا من امور غير قابلة للقسمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور لو كانت امورا وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غيرها فلا بد ان تكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معه او بعده ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبلية يكون قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلا لشيء آخر اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متأخرة عن المعروض والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء وعينه فاذا كون القبلية قبلا لشيء آخر او معا له او بعدا له يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لا بد وان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون احدى القبليتين بعد الاخرى فيكون احداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى

الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بتلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني * **قوله** * (ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية

شيء آخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلا لشيء وبعدا لشيء آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها
ويعود المحذور الثاني ان القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج الا معا ولو كانت
القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع البعد فيلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد

التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب * اشارة * (فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل) هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تتعرى بوجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن

زماني موجودا حال القبل الزماني من حيث انه قبل زماني وذلك ينافي كونه قبلا وبعدا الثالث وهو ان المقدمة الاولى من المقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها ان عدم الحادث قبل وجوده فموصوف العدم بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة في اثباته واذا ثبت ان القبلية والبعدية لا يستلزمان الامور الثبوتية لم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكننا نقول هذا الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا وان كان هذا النوع من القبلية لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا في نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان آخر وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان

على بعض من وجهين الاول ان الزمان موجود منقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها
ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلاجرم استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات
فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلاجرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس

ذاتهـا فلا بد وان يكون لامر آخر الثاني وهو انا لو اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والمعية لان المعنى بكون اليوم متأخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس فاما انتم اذا لم تثبتوا قبل اول

الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان يشيروا قبل اول الحوادث الى شئ ما حتى تقولوا بان المعنى بحدوث هذا الشئ انه لم يكن حاصلا عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين الاول ان الاجزاء المفترضة في الزمان اما ان يكون متساوية في الماهية اولا تكون فان كانت متساوية استحال ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والالزم كون كل واحد منهما متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع اللوازم واما لو لم تكن متساوية لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل قابل للانقسامات الوهمية لكن الكلام الذي ذكرناه يعود الى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون لبعضها تقدم بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كل ما كان سابقا على البعض لذاته ﴿ ذلك ﴾

غير لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان

ان تكون فاضلة فضيلتها الاولى وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤنتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة اوغضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناها اويكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض) لما فرغ عن بيان ادراكه الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شئ ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك فانا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده واعدامه هيئاتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه.

محيط به فاذا كان كذلك فلا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان

اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا والفاظ كان مشعرة بحصول الامس في زمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحينئذ لزم ان يكون الزمان زمان آخر والثاني ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذي اورد ثاني تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده في كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الحركة الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام آخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان فاما قوله في آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير

ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتهما الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد شخص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا و تكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا و تكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء

ان يتألف من غير منقسمات فالمراد منه بيان ان الامر الذي يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لا يجوز ان يكون
مؤلفا من امور غير منقسمة لان هذا امر مطابق للحركة والحركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول
والمطابق للمنقسم منقسم لان كل ما يفرض له شيئا غير منقسم فالحركة الواقعة فيه
منقسمة ويكون احد نصفي الحركة
سابقا على النصف الآخر فيكون
تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها
غير منقسمة هذا خلف * المسألة
الثالثة * في بيان ان الزمان هو
مقدار الحركة فصل واحد * اشارة *
(ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال
و تغير الحال لا يمكن الا لذي قوة
تغير حال اعني الموضوع فهذا
الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك
اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه
ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا
قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير
وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتأخر اللذين لا يجتمعان) * التفسير *
لما اثبت ان كل حادث فهو مسبوق
بالزمان واثبت انه لا يجوز ان يكون
الزمان مؤلفا من امور غير منقسمة
اراد في هذا الفصل ان يتكلم في
ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة
لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان
قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة
قدم الجسم وبيان ان الزمان هو
مقدار الحركة مبني على امرين
احدهما ان الزمان مفتقر الى الحركة
والمادة وثانيهما انه مقدار اما الاول
فالدليل عليه انا انما اثبتنا الزمان
لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعدية امورا وجودية ﴿ تمثيلات ﴾
لا جرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته
لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك

العناصر و بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية
التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة
يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ
اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله
ومصادمات الحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية
اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان
الجود المحض الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة
الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد
الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور
التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق
الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشرور
وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال
لا يغني غناها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه
الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه
الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض
ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات
كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث
ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن
والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي
الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال لم فعله
واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية
الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر
عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على
اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر
فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق
بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم

كانت اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير اى امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه فى الفصل الذى يأتى بعد هذا الفصل ثم ان حصول الزمان فى المادة ليس الا لواسطة الحركة لان القبلية و البعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان الشئ الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الادلة المذكورة فى الفصل السالف على ان الزمان يستحيل ان يكون له بداية ونهاية فوجب ان يكون الحركة الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتى بيانه فى النمط السادس حيث تبين ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر الماضى كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية بعدة اطول من قبلية الشهر الماضى وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم لذاته ثم انه اما ان يكون كما منفصلا وهو باطل لما مر فى الفصل السالف انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول فى تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والتأخر من وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذى وقع من الحركة فى السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها فى السير الثانى وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية والبعدية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على البعض وما بينهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة فى الساعة الاولى قبل

تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويخصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الآلام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو يمنع القول بتعادل الشر فذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه ﴿ وهم وتنبيه ﴾ (ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن فى هيئة ثلاثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثانى بنا لان من السعادة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلم ان كذلك حال النفس فى هيئاتها ثلاثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وفرة) لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه و يصير بسببها سعيدا او شقيا ثلاثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل

الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لايوجد مع المتأخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر لذلك معنى قوله

الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم والتأخر اللذان لايجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالات قوية ذكرناها في كتاب الملخص * المسألة الرابعة * في ان كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد * اشارة * (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه وبيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لاينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا

وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لايضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء لايتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة * تنبيه * (لايقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولايقعن عندك ان السعادة لاتنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ماعداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لايقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل (ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون) فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن

لاجاز ان يكون عدميا لانه لافرق بين قولنا ليس للشئ امكان وبين قولنا امكان عدمي الذو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الامور العدميــة وذلك محــال لان الفرق والامتيــاز لاتحصــل لان الاعدا خنصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة

لخصيصة بها تمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الاما كان كذلك فيلزم انقــلاب المعدوم موجودا وذلك محال * واذا ثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لايخلــو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليــه واما ان لايكون كــذلك والاول باطل لان امتناع صحة الاقتدار على الشئ بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشئ ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح ان يكون مقدورا فاذا عللنــا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكــون الامكان العائد الى المقــدور مغــايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشئ مغــاير لذلك الشئ لامحــالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه اولايكون كذلك والاول باطــل لان الامكا ن حالة اضافية فلا يعقــل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لابد وان يكون صفة فلا بدلها من محل فاذن كل محدث فلا بد وان يوجــد قبل وجوده شئ يحل فيه امكان وجوده وذلك الشئ هو مادة الشئ وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكــلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مســبوق بامكان سابق عليــه وبمادة موصوفة بذلك الامــكان

لحوق الشر فيكون جوابه انه لو برئ عن ان تلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنــه وانما هــذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصــادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النــار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفتــه المذكورة غير لايق بالجود على ما بينا) وهذا الفصل غني عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعهــا بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبــدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاســبا ب التي تحدث فتنفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اســباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غــير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختــار رحيم لو لم يكن هناك الايجاب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لايلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لايلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لا جل البدن بكليته فيســلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعــال يقــال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقــدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقــدمات المشهورة التي جمع عليهــا ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقــايق فليلتفت الى الواجبــات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها) تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانســانية صادرة عنــه على سبيل الوجوب لتشبهها مع سائر الجزئيــات في العالم العقــلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العــالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب

وان تلك المادة قديمة والقائل ان يقول لانسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشئ معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعيين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليــه على التعين

بانه ليس له تعين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما فى التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشئ ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا النفى الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتنعا اوممكنا فاسدا لان الحكم يستدعى محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه اصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين اولا انه معارض بان اتصف الشئ قبل حدوثه بانه مقدور للقادر وانه ايضا فى نفسه متميز عن العدم فلولا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضه بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعى كونه فى نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذى يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امور فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل فى نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشئ الواجب بذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فتسقط التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشئ وصف عارض لماهية الشئ بالنسبة الى وجوده والعارض متاخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثانى وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه او فى غيره ومحال ان يكون حالا فيه لان الشئ قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حالا فى غيره لان وصف الشئ نعت له ونعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره ولو صح ذلك لصح ان يكون الحركة

تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها * وهو نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة * لكن الآيات الواردة بالوعيد فى الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانى وارد على بدن المسئ من خارج على ما وصف فى التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما فهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتى واستدل على ذلك بان وجود التخويف فى مبادى الافعال الانسانية حسن لنفعه فى اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكاليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد ونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات

حالة في محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت ﴿٣٤٥﴾ الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون

ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج لكنه قضى بامكان الوجود في الخارج والذي ذكره من انه لا فرق من عدم الامكان وامكان العدم والازم وقوع التفرقة في العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التميز في العدمات والا لما عقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها غني عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطا في اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك

الامكانات ليس بالفاعل ﴿٤٤﴾ بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقرة الى المادة بل نقول كل

ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم ❊ النمط الثامن ❊ (في البهجة والسعادة) البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال ❊ وهم وتنبيه ❊ (انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ماعداها

حادث فالم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه اوبقى على ما كان عليه من قبل الاستواء فى الوجود والعدم كان وقوعه فى هذا الوقت دون ماقبله ومابعده ترجيحا لاحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فيثبت انه لا يحدث الشئ الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولا يصير اولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمتان ممنوعتان فلسنا نسلم انه لا يدخل فى الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذى يحقق هذا الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث اوسابقة عليه فان كان الاول كان الكلام فى حدوث تلك الاولوية كالكلام فى الحادث الاول فيفضى الى علل ومعلولات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثانى فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصولها معه لاسابقا عليه هذا خلف اولى عدمه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عدنا نحن ايضا الى الوجوه المذكورة فى بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا * المسئلة الخامسة * فى ان كل ممكن محدث بالذات فصل واحد * تنبيه * (الشئ يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا الى الآخر وهذا مثل ما يقول حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول

لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية) اقول العطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة او جوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة

ر ... رست يدى او ثم ... رست يدى وان كانا فى الزمان معا فهذه بعدية فى الذات ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره

فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى)

: التفسير المطلوب من هذا الفصل بيان الحدوث الذى للممكنات لكنه قبل الخوض فيه بين حقيقة كون الشئ بعد غيره بالذات واعلم ان الشئ قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل فى زمان واحد ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبلية علة للبعدية كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثانى ان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التأثير كان معنى الكلام ان المؤثر فى الشئ مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هذر لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم امرا وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولا ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ فى بيان هذا التقدم امر ان احدهما ان الشئ اذا كان علة لشئ فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروره بها واما فى جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضى تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال فى المشهور انى حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازى لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة فى المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان ذلك لا يقتضى

ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تنضاف اليها كبرى مشهورة هى ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فتنتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد يؤثره اللذة الوهمية التى ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما ينبغى * تذنيب * (فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا او حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها) القائلون بان السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كليهما فى الماهية * تنبيه * (ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمى ان السعادة بالمعنى

التقدم وان كان المراد شيئا آخر فلابد من بيانه فان الرد والقبول لايمكن الابعد التصور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الان حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم ارادوا بهذه

الصيغة امرا وراء التأثير فهو ممنوع ولابد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لابالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لوانفرد اولايكون له وجود لوانفرد وهذا يقتضي تقدم لاكونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولابد فنوع آخر والذي اورده في اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اورده قبل الشروع في المقصود غير منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه هو القبلية الذاتية لاعلى سبيل العلية كما بينه وماذكر فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول لاننازع في ان ماللشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لانسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لايكون ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لايستحق الوجود من ذاته لكن لايصدق عليه انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق الا وجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لوانفرد اولايكون له وجود لوانفرد فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود علته

﴿ اللذة ﴾

الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقدمر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لايدل على الادراك الابالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وازدفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله اليه وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لايعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لايكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لافي نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة ومايشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لايحس به فان فسروا الخير باللذة اومايكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا

وعدم علته فلانسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذلو كان كذلك لكان ممتنعا لاممكنا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة لاشك انه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة

وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشئ من غيره وعلى هذا التقدير لايظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم انا ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي ان لايكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع الى تفسير المتن واعلم ان من اول الفصل الى قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ في اعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشئ يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الآن من الجملة الى مايكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان واما القبلية الواجبة فهي ان تكون وجود هذا عن ذلك ووجود

اللذة هي ادراك اللذة اومايكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ماذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ماذكرناه في باب الادراك بعينه * قوله * (وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل الطعم الملايم والملمس الملايم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة) مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لايعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف البتة * قوله * (وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك) اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ لايقصد شيئا ولايميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كامر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرؤ على الآخر ولا يكون الشئ الذي ينحوه ذلك الشئ باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل

ذاك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس يشعر بان القبلية الواجبة لاتتحقق الامع العلية وفيه نظر كما بيناه او يحمل قوله وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منهما بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه

الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه ولم
يصل الى ذلك الا ماراً على الآخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده
واما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها واما قوله وهذا
مثل ما تقول حركت يدي فتحرك
المفتاح الى قوله فهذه بعدية
بالذات فالمراد منه الحجة الثانية
واماقوله ثم انت تعلم ان حال الشئ
الذي يكون للشئ باعتبار ذاته
قبل حاله من غيره قبلية بالذات
فمعناه ظاهر واماقوله وكل موجود
عن غيره يستحق العدم لو انفرد
اولا يكون له وجود لو انفرد
بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر
وقدعرفت مافي هذه المقدمة من
الاشكال واما قوله فان لايكون له
وجود قبل ان يكون له وجود
وهوالحدوث الذاتي معناه انه يلزم من
المقدمتين المذكورتين ان اللاكون
متقدم على الكون اي العدم متقدم
على الوجود تقدما بالذات وهو
المطلوب * المسئلة السادسة *
في ان العلة متى كانت مستجمعة
جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه
يستحيل تخلف المعلول عنها فصل
واحد * تنبيه * (وجود المعلول متعلق
بالعلة من حيث هي على الحال التي
بها تكون علة من طبيعة اوارادة
اوغير ذلك ايضا من امور يحتاج
الى ان يكون من خارج لها مدخل في تتميم
كون العلة علة بالفعل مثل الآلة
حاجة النجار الى القدوم اوالمادة
حاجة النجار الى الخشب اوالمعاون
حاجة النشار الى نشار آخر اوالوقت
حاجة الآدمي الى الصيف اوالى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال ﴿ و ﴾
الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك
الحالة اولم يكن موجودا اصلا فاذالم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس

ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعدان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيدما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه * وهم وتنبيه * (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات مالا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلايلتذ بهما مايلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مفاوصة غير خفي التدريج لذة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اي دام ومنه قوله تعالى (وله الدين واصبا) والثؤوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاوصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لانلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هنالك بحاصل فان استمرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك يلتذ بهما اذا تجددا * تنبيه * (واللذيذ قديصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لايشتهي اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير) قول كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين الذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا نقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لاينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم

لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة جازمة اوغير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتاما كان وقتاما واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى) * التفسير * اقول وجود المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التى لا يتم عليته بالفعل الا معها وتلك الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ههنا ستة اشياء احدها الآلة مثل حاجة النجار اليها والثانى المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمى الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال بها الا فى هذا الوقت لاسيما اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها حصول الداعى مثل حاجة الاكل الى الجوع الذى هو شهوة الاكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الغسال الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكبير وسحابة داجنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزأ من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال المانع قيد عدمى والقيد العدمى لا يجوز ان يكون جزأ من علة الشئ الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزأ من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعتبرة فى عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرائط مختل

وتنبيه بخلاف الاول * تنبيه * (اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غشاء ما سلف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه) عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى اومعوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم) يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر * تنبيه * (انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل

لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة اوالاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل ومايجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر ❊ تنبيه ❊ (كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لاشك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة مايرجوه اومايذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر مايمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لايمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وماسلف فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى لايكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وماتتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل مايعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على مايقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هى شئ حلو اوكانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة

وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدمت وفنيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة فى العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واى القسمين فرض ابدا كان المعلول ايضا ابدا وايهما فرض وقتا ما كان بازائه من المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا متشابه الحال فى جميع هذه الامور ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع الجهات المعتبرة فى عليتها اذا كانت حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت ان ثبوت المعلول على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول مفعولا لاجل انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الالفاظ بعد ظهور المعانى واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التى لايزال القائلون بالعدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهى ان الامور التى بها تتم مؤثرية البارى تعالى فى العالم اما ان يكون باسرها ازلية اولا يكون والثانى باطل اذ لو كان شئ منها حادثا لافتقر حدوثه الى مؤثر آخر والكلام فى كونه مؤثرا فى ذلك الآخر كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة فى مؤثرية الله تعالى فى العالم ازلية وايضا فى الظاهر ان المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة فى المؤثرية ولاصدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمرجح آخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف ❊ اليقظة ❊ واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يلزم فى الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان فى الازل مريدا احداث العالم فى وقت

دون وقت فاذا قال فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله اوما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا على وجه الاستقصاء * المسئلة السابعة *(في تفسير لفظ الابداع فصل واحد) * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة اوآلة اوزمان وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط) والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث *التفسير* (اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظ الابداع وهوان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زماني فلابد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقدمر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازليا * المسئلة الثامنة * في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد * تنبيه واشارة *(كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء اوبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه) * التفسير * اقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان احدث فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة التامة

اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هنالك

واجب وهذه القضية برهانية فلاجرم سمي الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول
واما الاشارة فلاجل الثاني وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن الباري تعالى في الاول
ثم صار صادرا عنه فلابد اذلك من علة اخرى فلا يكون الباري تعالى مستقلا بالمؤثرية
في الازل فلا بد من ترتب الاثر عليه
واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو ان الشيخ قال المعلول حين ما يصدر عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود المحال في طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلاجرم افتقر الى المرجح وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقي في حد الامكان فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه فان كان لا صدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضنا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى فيكون اختصاص احد زماني حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون
الزمان الثاني ان كان لامر لم يكن الاولوية الحاصلة اولا كافية وان كان لا لامر كان اختصاص احد الزمانين ﴿ من ﴾
بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي
على الآخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا ابطال القول بهذه الاولوية وثبت انه متى خرج عن حد التساوي

انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا من حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملاك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما * تنبيه * (الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم

فلابد من الوصول الى الوجوب * المسئلة التاسعة * فى ان الواحد حقا لايصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد

تنبيه (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب

عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفى المفهوم ومختلفى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) * التفسير * اقول تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثانى فاللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغايرا لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزئين داخلين فى الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما له جزء كانت ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لايكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما لا هما معا فهذه هى الحجة القوية فى هذه المسئلة وقد بينا ضعفها فى كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع ههنا منها بنكت قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشئ ليس بحجر مغايرا لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لايسلب عنه الا شئ واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير المسلوبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لايجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير المنسوبين

من الطلبة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لاتشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر فى حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى ان المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت عديمة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها *تنبيه* (واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من آلام البدنية والفاظه ظاهرة * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشى غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب) يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهى ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهى اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك فى كونها رذائل وهى اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذى ذكره الشيخ والذى يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا فى هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان

اعنى نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة فى نفسها بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك ﴿ ٣٥٦ ﴾ المفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل الشئ الواحد الا مقبولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل الى المقبولات واما الذات التى عرضت لها تلك النسب فهى واحدة فنقول نحن ايضا ههنا لم لا يجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم فى مثل هذه الاصول التى فرعوا عليها شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهى * المسئلة العاشرة * فى مذاهب اهل العالم فى امكان العالم وحدوثه فصل واحد * اوهام وتنبيهات * (قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا الشئ المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى فى حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ﴿ العقائد ﴾ ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية

الذى حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعنى النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهى التى تكون بسبب غواشى غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما العدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه وتختلف التعذب بها بعد الموت فى الكم والكيف بحسب الاختلافين * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى من الخلاص من فطانة بتراء) يريد ان يميز فى هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى والتى لها شوق اليها فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشئ من العلوم لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء وسوؤهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله فى اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اى قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال

منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لا جزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئال عن لم فهو لا هؤلاء وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا وبالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الابداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر اولامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عد او كقبح كان يكون له لو كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح

العقائد الباطلة عنهما ايضا وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكأنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا لزوال الجزم عنها * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكأنهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول * تنبيه * (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء) هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح * تنبيه * (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمة الاستيصال ومن كان باعثه طلب الحمد

على كل حصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولايلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله مالانهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه مالانهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود مالانهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه مالانهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لايمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يتغير لفظها تغييرا لايتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بمعلقات دون هو الذي بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) * التفسير * اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم ﴿ اعلى ﴾ من لم يقل الا بالواجب الواحد * اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود

والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالمهنة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لايستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولايمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضداده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فرق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام (اكثر اهل الجنة البله) ثم انها لايجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت لا تدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لايجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لايعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو

اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بهـا عن الاشـياء البدنية امكن ان يلحقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسـانية اوحيوانية لانها لاتتعلق بهـا الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام اومدبرة لها فان هذا لايمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عنـده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شـاهدت الخيرات الاخروية على حسب ماتخيلتها والاشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولايكون مقـارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لايشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ماذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعـد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم الى الاسـتعداد للاتصال المستعد الذى للعارفين ولى فى اكثر هذه المواضع نظر * **قوله** * (فاما التناسخ فى اجسام من جنس ماكانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتهـا النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فنـاء بكون ولا ان يكون عـدد الكائنـات من الاجسـام عدد مايفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه متمـانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا) وهذا هو المذهب الثـانى وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لماثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضـة وجود النفوس من العلل المفـارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسـا تناسختها بدان كان للبدن المتناسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف فيـه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هنـاك نفس اخرى لايشعر الحيوان بها ولاهى بذاتها ولاتتصرف فى البدن فلايكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفساله هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة

لم نجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى فى حظيرة الامكان اقول يجب علينا ان نذكرههنـا مايدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيـان الصغرى من ثلثة اوجـه فالاول الجسم مركب من الهيولى والصورة على ما مر والثانى الاجسام متشاركة فى الجسمية ومتباينة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فخصوصية كل واحد واحد منها مركب مما به الاشتراك ومابه الامتياز والثالث كل جسم فانا نفرض فيه اجزاء حسية بحسب الانقسامات بيان الكـبرى ان كل مركب فهـو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغـير ممكن لايقال لم لايجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكـنه واجب لوجوب اجزائه لانا نقـول انا بينا تعلـق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها بالبعض اما فى الهيولى والصـورة فقد مر الكلام فيه واما فى الاجزاء الجنسـية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول فى الاجزاء الجنسـية الحجة الثـانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحد الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودهـا وكل ماكان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ماافتقر الى الغـير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتهـا وكل ماكان كذلك فهو ممكن هـذا مجموع مايدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت مافى كل واحد منها وعليه *الفرقة الثانية زعموا ان العـالم له ذات وصفـات اما الذات فهى الاجسام وهى واجبـة لذواتهـا ومنهم من قال الذات هى الهيولى التى هى محل الجسمية وهى واجبة لذاتها واما الصفـات وهى الشـكل والمقدار والتحيز والحركـة والسـكون فكل ذلك من الممكنات وهـذه المقالة ايضـا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى

﴿الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها البارى والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقاويل واشباهها انما يظهر بالدلالة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن فى الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان فى الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاته ثلثة اوجه احدها انه لو لم يكن الحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لا نهاية له فى الوجود وذلك محال فان كل ما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التى وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التى انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل فى الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ﴿بما﴾ ان فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم فى ان الله تعالى لم لم يقدم خلق العالم على الوقت الذى خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم

اما ان تتصل بالبدن الثانى حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به فى تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث فى تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فى استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثانى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثانى حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثانى وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا فى زمان يقتضى جواز ذلك فى سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثانى ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعنى البرهان الثانى والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن

وجد حين كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يكن وجوده الاحين وجد وهؤلاء ايضا لا يقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس له تخصص وتميز ﴿ ٣٦١ ﴾ فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول اكثر الفرق وهو انه لا يتعلق وجوده بحين وبشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن ما يفعل وبيانه هو ان الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان تسلك احدهما لا لمرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذلك الجائع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا لاخر واما ان يمنع من امكان حصول التساوي وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية فاعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود مؤثرا في العالم اما ان يكون ازليا اولا يكون فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر عليه اولا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن لا بد له

بما نجده في مواضع اخر لنا ❊ اشارة * (اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره) لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الامع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الامع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته

من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بد له من امر آخر فلا يكون ﴿ ٤٦ ﴾ الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور المعتبرة في المؤثرية قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور التي لاجلها اثر الله تعالى في العالم غير ازلية فهي حادثة والحادث

لابدله من مؤثر والكلام فيه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على مامر فى النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لاالى اول لزم القول بحوادث لااول لها واعلم ان الشيخ قد ادخل فى هذه الجملة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث

لانه اصلح فى ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه اولم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ماقبل ومابعد لابدله من سبب واما القول الثالث وهو ان القادر كاف فى الترجيح فالشيخ قنع فى ابطاله بدعوى الضرورة فى ان كل ممكن لابدله من سبب والخصوم ينازعون فيه فى الصور المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار فلاجرم انه تعالى اراد احداث العالم فى الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فان قالوا فلم اراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم ان لنا فى الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها فى سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية فيه فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود فى جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته بل انه واجب الوجود فى جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لاتكون صفات اولية بل هى صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله ونه ﴿ فى الوجود ﴾ لايتميز فى العدم الصريح حال الاول فيها به ان لايوجد شيئا او بالاشياء او لايوجد عنه اصلا وحال بخلافهما فاعلم ان المراد منه الرد على من قال انما حدث فى ذلك الوقت لانه صار اصلح اولانه صار ممكنا وتقريره ان العدم

معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغيرله واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لايجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك * قوله * (ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى النائلين من خلص اوليائه القدسيين شوق) هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة * قوله * (وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لاتخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى) وهذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان

الصرف لاتفاوت فيه اصلا ولااختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة اوطبيعة متجددة اوزوال قبح

اوزوال امتناع و بالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال ان يختص وقت منه بامر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث امر ما كان من امكان اومصلحة اووقت اوطبيعة اوزوال قبح اوامتناع اوغيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة عاد الى الجواب عن ادلة خصومه ولهم نوعان من الادلة احدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لابداية لها وهي الوجوه الثلاثة التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلوكان العالم قديما استحال اسناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لما انه تكلم في اول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين احدهما مابينا في اول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثاني انا سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم اويومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلاثة فاجاب عن الحجة الاولى بانه لايلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لااول لها قد دخل في الوجود ان نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لااول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولايلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات

في الوجود والحس لاتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر * **قوله** * (ويتلوهذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المحوسة التي لامفاصل لرقابها المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على مامر والفاظه ظاهرة * تنبيه * (فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اواراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة اوالطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

* النمط التاسع *

(في مقامات العارفين) لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني و بين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم وبذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل مافي هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ماسبقه اليه من قبله ولالحقه من بعده * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب مايتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكأنهم

الله تعالى غير متناهية ومالا يتناهى لا يصح دخوله فى الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية ابدا كانت معدومة لانها ابدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه قطعا ما كان موجودا فاذن غير المتناهى كان

معدوما ابدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقهما اليه لا يقدح فى كونه غير متناه كما قلنا فى الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية فى الصحة الماضية فانه لا بداية لها والازم الانتقال من الامتناع الى الامكان فكذا مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهى انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على ان يبتدئ حدوث الحوادث من ذلك الوقت وينقضى منها ما لا نهاية له ثم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومى فنحن نسلم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا وان حدوث من الحوادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومى انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلالات خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء

وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا وانتقلوا الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين) وامور ظاهرة عنهم هى آثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم اى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها ﴿ قوله ﴾ (واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت) سرد الحديث اى اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم والبسالة فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ماذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ماجرى

الكائنة عنه كونا اوليا او ما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما قل من الاختلافات يلزم عندها فيتبعها التعين ومعناه ان الاشياء الصادرة عن البارى تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير فى نسبة ذاته تعالى الى آثاره وافعاله له الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية فى اوضاعها والاجسام العنصرية فى صورها وكيفياتها واما قوله واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصلب فى مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه تكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث ان كان الغرض منه انها هى المقدمة التى منها يظهر الحق فى مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بواحدة واجب الوجود مما لا تأثير له فى ذلك اصلا لان القائلين بالقدم يقولون تثبت استناد الممكنات باسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا او اكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وافعاله له واما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شئ من ادلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام فى النمط الخامس ولواهب العقل حمدا بلا نهاية وله الشكر دائما

النمط السادس (فى الغايات ومباديها وفى الترتيب)

* التفسير * اقول غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول هذا النمط على كثرتها محصورة فى مسائل ثلث اولها القول فى ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود * المسئلة الاولى * فى ان كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لابد وان تكون مستكملا فاعلم انه انما تكلم اولا فى هذه المسئلة

بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ماوراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم ومافيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ماعاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن

لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التى قبلها هى مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها يوجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا وجب القطع

بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه لما استدل على القدم فى المسئلة التى قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان فى الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى الفاعلية وجب ان يكون فاعلا فى الازل والقائلون بالحدوث لايدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى فى الازل كان مريدا خلق العالم فى الوقت الذى خلقه فيه فهذا هو العذر الذى عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه فى تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة فى ان حركات الافلاك شوقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لايجوز ان تكون حركتها لاجل العناية بالسافلات ومتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لايتكلم فيها الا ههنا ولنرجع الى تفسير الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهى تسعة *تنبيه* (انعرف ما الغنى التام هو الذى يكون غير ﴿ العارف ﴾ متعلق بشئ خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيأت متمكنة من ذاته وفى هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارجا عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها

سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لايصل الى الملك الذى رشحه له مع عشوة ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسالا اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطوفانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لاتعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه ممن فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة عادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فى البحر تورطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقى والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة

اضافة ما كعلم اوعالمية اوقدرة اوقادرية فهو فقير يحتاج الى كسب) * التفسير * اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لايفتقر الى الغير لافي ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافة كاللون

والشكل اوكانت ذات اضافة كالعلم والقدرة و اعلم ان الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء مجموع امور ثلثة احدها ان لايتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لايتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لايتوقف على الغير صفاته التي يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم تعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ لذي المبدأ والاضافيان معا وهما متأخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لامعنى للفقير المحتاج الى كسب الا افتقاره في احد الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه او افتقر في شئ من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لافائدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلابد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجة على التصديق به *تنبيه* (اعلم ان الشئ الذي انما يحسن ان يكون شئ آخر عنه ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ماهو الاولى والاحسن به ومضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب * التفسير * الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه وتعالى انما خلق العالم

العارف في العرفان فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والاعمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لماذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكأنها هي التي اشار الشيخ اليها فان اباعبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال وحاصل القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لايطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني مازوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لاتدخل عليها نهارا ولاتكلمها الابعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لايفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد

لانَ الاحسان اولى من تركه واحتجَ على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ماهو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا فى ذاته محتاجا الى الكسب ولقائل ان يقال ان عنيت بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الاولوية له فلو لم يفعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والتالى شيئا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيئا آخر فلابد من بيانه ليمكننا ان نتكلم عليه بالرد والقبول *تنبيه* (فقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شئ وان لفعله لمية * التفسير * اقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتايج اللازمة من الحجة التى قررناها فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثناء بفعله اولئلا يستحق الذم وان الافلاك انما يتحرك لاجل العناية بالسافلات * تذنيب * (انعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه اومما منه ذاته وكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) * التفسير * الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبى وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافى وهو ان يفتقر كل واحد مما عداه اليه بواسطة او بغير واسطة *تنبيه* (انعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على

اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلثهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظرى المترقى الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هى الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذى قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال اليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده ابسالا اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك

ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه
الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص * التفسير * اقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده

انه افادة ما ينبغي لا لعوض بهذا الحد فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا وثانيها ان يكون المفاد مما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد به تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اي النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير ايضا لا يليق بالحكماء وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر تمكن الاجمال من هذه اللفظة وثالثها ان لا يكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عينا او ثناء او مدحا او تخلصا عن الذم او ان يكون فاعلا للاليق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه

ظاهر ولقائل ان يقول لو لم يكن القصد الى اتصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود
وجب ان يقال الحجرة اذا سقطت من السقف ووقعت الى رأس عدو انسان ومات ذلك العدو ان يكون تلك
الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق

سلامان ابا هم ترك النفس استعمال القوى البدنية اخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما تضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) طالب الشيء يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عنده وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض

* تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد من جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين

اون كان شنيعا فى المشهور فيقول له الذى عوات عليه ايضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية
كلامك ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه من الذم

وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك لانه يخلص نفسه من الذم ان غرضه من فعله
ان لايصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لايستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه وان عنيت به معنى آخر فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة التى ذكروها لاتصير على السبك والنظر الحق لكنها حجة اقناعية واذا كان كذلك كانت الحجة التى ذكرناها تصلح معارضة لها * اشارة * (والعالى لايكون طالبا للسافل امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ماهو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق لاغرض له والعالى لاغرض له فى السافل * التفسير * اقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن السؤال بذكره على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى الايجاد شئ لغرض عائد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذى هو اولى للغير اذا لم يكن فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا للفاعل والفاعل الذى يفعل فعلا لغرض غيره فلابد وان يكون له فى تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود
الالزام المذكور * تنبيه * كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة
الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة * التفسير * اقول
لما اقام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لابد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا

❊ ثم ❊

مايتجلى الحق لاينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجناب * اشارة * (لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة

اولم يكن بها استحال ان يكون له غرض استحال ان يكون له فعل الارادة لان استثناء نقيض التالي ينتج لامحالة نقيض المقدم * وهم وتنبيه *(اعلم ان مايقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شي لامدخل له في ان يختاره الغني الان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويشاه وكل هذا ضد الغني)* التفسير * تقرير هذا السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يقال المريد اختار ايجاد ذلك الشئ لالغرض عائد اليه ولا الغرض عائد الى غيره بل لان ذلك الشئ في نفسه على صفة لاجلها يجب على الحكيم ايجاده والجواب هب ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه محال لواتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للائق الاحسن ولو لم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام *اشارة* (لاتجدان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفصيلها)* التفسير * قال رضي الله عنه وارضاه اقول لما بين انه لايجوز ان يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج الى تفسير عناية الله تعالى بالمخلوقات فذكر في تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع اى شئ هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في مسئلة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالمقدم باطل ايضا واعلم ان الشرطية لايمكن تصحيحها الابعد تفسير الملك والغني والجواد اما الغني فهو الذي لايفتقر في ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغني عن كل ماعداه ويفتقر اليه كل

ثم الى الرحمة والنعمة لتحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم) لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة ومايتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لايستقل وحده باموور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لايمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لايمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل مايعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء مايأخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لاينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي مايحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لابد منهما والمعاملة والعدل لايتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لابد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولايتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز

ماعداه فيكون الغني جزأ من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ماينبغي لالعوض سواء كان العرض عينا اوثنا اومدحا او استحقاقا للحمد او تخلصا عن الذم واذاعرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلابد

وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الآخر وكل ماكان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لابد وان يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لايكون غنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال له الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغني فعند فقدان احد القيدين وهو الغني يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولاجوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثله لايقال لم لايجوز ان يقال الفاعل بالارادة انما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لالانه يستفيد منه كمالا ونفعا او يقال انما فعله لنفع عائد الى الغير لانا نقول الاتيان بذلك الحسن يمدحه ويحمده وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت انه لايجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا والالكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو محال ولما ثبت انه لايجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية بما لايبطل ذلك فتفسيرها حينئذ بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على مامر تمام تقريره فهذا نظم

لايحصل الا من غيرعود الى غيره فاذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى مايحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لاينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتشابين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فلا تكون يقينية فلاتكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات ومايجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لايتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ماوعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب

هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لايكون غنيا ولا ماكا ولاجوادا ان عنيت به انه يتى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا تحصيل هذه الاولوية لنفسه اورفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ماوقع الافيه وان عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات * في الحجج الدالة على وجود العقول المفارقة * والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشئ من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق * الطريقة الاولى * التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكورة في فصول خمسة * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع اوعلى اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة اومعدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ منها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية اوصاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) اقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة

للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والالكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجئ في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هي آثار النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة ولا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش

بإرادة كلية وبإرادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لابد وان يكون جوهرا غير جسم ولا حال في الجسم ثم من الظاهر ان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما ان لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة الكلية لا يجوز ان يكون

عقلا محضا لوجهين الاول ان المراد بالارادة الكلية لابد وان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود وما كان كذلك استحال ان يقال انه حصل بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون الكل حاصلا استحال ان يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا في انه يحصل منهما حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع التعلق عن جسم الفلك كانا موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالآخر فلو لم يكن للحركة الفلكية مبدأ ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا على انه كذلك هذا خلاف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة بها فلا جرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت ان المبدأ المحرك للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقلية صرفة ثبت انها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب ارادة جزئية وان يكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا * اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ولابد وان يكون لمعشوق ومختار

والمعاد الابهي والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول العارف في الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما قصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث

يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق اولصفة من صفاته اولتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لالرغبة اورهبة اي لالرغبة في الثواب اورهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة اوالرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه اوالعقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب اوالخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لاالحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لايعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لابشيء غيره ايضا واقول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي امكان المراد وكمال المريد لاتتعلق الارادة به بل لكونه فعلا اولكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات

امايثال ذاته وحاله اوينال مايشبههما اوكان للاول اوقف اذانال اوطلب محال وكذلك لوكان لطلب نيل الشبهة من حيث يستقر فهو لنيل شبه لايستقر فلاينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه

بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لماهو بالقوة يكون له خروج الى الفعل لامحالة ولنوعه اولصنفه حفظ بالتعاقب فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لامن حيث هو افاضة على السافل ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما تجري مابالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) اقول لما بين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لايمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهواني اوغضبي واعلم ان الدلالة على ذلك من وجهين الاول ان يكون المشتهي هو الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة اي يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافرا لكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك ولاسيما الفلك المحدد استحال ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني وهو ان المشتهي والمغضوب عنه اما ان يكون ممكن الحصول اولا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالا لايبقى الطلب ويعود لمحال المذكورة ههنا الحجتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا من عقلنا العملي فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لوثبت الحصر لكن لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولابد ان يكون

لمعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مريدا الحركة لابد وان يكون تبعا لعشقه على شئ آخر ولم لايجوز ان يقال الحركة فى نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلاجرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قوله اما ان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبهها ولو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث هو يستقر فاعلم ان لفظة النيل ههنا مجازية والذى يمكن تحصيله منها هو ان يقال مطلوب الفلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات المعشوق او يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلاجرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة ابدا ويمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم بديهى اولى فيستحيل حصول الجهل به واما الثانى وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق فنقول تلك الصفة اما ان تكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثانى لم يستمر الطلب ابدا فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة فى صفة لايخرج الى الفعل بتمامها بل يتعاقب اجزائها الى الدوام ويكون كل عدد يمكن

فرضه فانه يكون له خروج فى وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا ابدا بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيها ما بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخير

* اشارة * (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنئ ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اى احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عليه السلام من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة تبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لايمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق

بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليتأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال مارجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ماوعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم ❁ اشارة ❁ (اول درجات حركات العارفين مايسمونه هم الارادة وهو مايعترى المستبصر باليقين البرهاني اوالساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فمادامت درجته هذه فهو مريد) اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح مايسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني اوكان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لاتزول ولاتتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادي مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة اوالغضب ثم العزم المسمى بالارادة

الفائض من حيث هو يشبه بالعالي لامن حيث هو افاضة على السافل فمعناه ان الفلك الذي فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين احدهما في تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني في فيضان الخيرات منها على ماتحتها لا بمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالي لايفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود في كونه مبدأ لفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة الى آخره فمعناه ان ذلك الامر الذي به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الاين والاوضاع من القوة الى الفعل واعلم ان هذه ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما اقاموا على حصر كل واحد منها في انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلابد لهم من دلالة قاطعة على انه لاصفة يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ماذكروه ثم انا نبين بدل ذلك تبرعا فنقول لم لايجوز ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من اخذ يعدو في العالم ويقول غرضي استخراج الاين من القوة الى الفعل عد عابثا مجنونا ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عد عاقلا حصيفا واعلم ان تقسيمهم في هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لماعدا القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه

الطريقة في غاية الركاكة * تنبيه * (اوكان المتشبه به في جميع السماوية واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولوكان لواحد منها متشابهة بالآخر لشابهه في المنهاج كذلك الا في قليل) * التفسير * اقول من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان المتشبه به هو الله تعالى

ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لاحاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول بانه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحدا لكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها وبطؤها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثاني بان فلكا لو تشبه بفلك آخر لتشابهه في الجهة والسرعة والبطؤ وليس الامر كذلك الا في القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج في جهة الحركة وبطؤها واقطابها ومناطقها ولقائل ان يقول الذي الزمتموه على القائلين بان المتشبه به واحد لازم ايضا عليكم وبيانه انا لا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بانقلاب الحقايق وهو محال بل نعني به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج هو جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع العقول مشترك في الكمال المطلق اعني ان كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به في الحقيقة شيئا واحدا فظهر ان الالزام الذي ذكرتموه وارد عليكم ايضا الجواب ان يقال انه سيأتي اقامة الدلالة على ان هيولى ﴿ فتكون ﴾ كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه والتغير والانحراف واذا كان كذلك فيقول الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المجمل ان المادة

الجازمة ثم القوة المؤتمرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه * اشارة * (ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) اقول مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها

المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا و بالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف

حال القوابل في الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكروه وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه من ابطال القول الثاني تبصرة * وهم وتنبيه * (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها كذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختاره بل اذا كان الاصل هواها الا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية) اعلم ان القائلين بان المتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه بالبارى تعالى وكيفيتها في الجهة والسرعة والبطؤ لاجل العناية بالسافلات وهذا

فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤثرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادى وباقي القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسمات بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه لتصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونها ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدى من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه واطف السر

كما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب لمهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه لانتفع به محتاج ولو سلك الآخر لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيريته يحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين الاول المعارضة وهي انه لوجاز ان يقال لحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء ثم انها اختار الحركة المخصوصة لانها انفع للسافلات لجاز ان يقال ايضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات ولما لم يجز ذلك فكذا ما ذكروه ولقائل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان بالحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شيء منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصلا بكل الحركات فلاجرم كان الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثاني ان الدليل الذي دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل لا يميز اصل الحركة عن صفتها بل هو عام في الكل لانا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت اوفسدت لكنها مطردة في اصلها ووصفها وهذا الجواب جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين

قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع

فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه ان الدليل لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها لاجل شيء اعلى منه ثم يتبعها نفع السافل وجب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان

عبارة عن تهيؤ دلان يتمثل فيه الصور العملية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عزوجل (فويل للمصلين الذينهم عن صلاتهم ساهون) ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد والعارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي يعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيشيعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكات التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت باعور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة يؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لاينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد

النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكيفية والكمية وفى اوقات لاتكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لايحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا * اشارة * (ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ماعنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض) اقول عن الشىء اعترض

كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ماينبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم ان معناه انه لمالم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التى يتبع اختلافها وهى صلاح هذا العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك امورا متقدمة عليها وماذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد

واما قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا اولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشىء الواحد يقتضى عند الشيخ وحدة الحركات فى جهاتها لزم ان يكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبها به امالان المتشبه به غيره اوالمركب منه ومن غيره قدح فى كونه متشبها به من حيث هو انه وايضا فالقول بان تشابهها فى الحركة الدورية انما كان لان هناك شيئا واحدا تتشبه به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لوصح على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها كانت الحركة المستديرة واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا الان مابالذات لايعلل بعلة خارجة عن الذات * تبصرة * (الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امر ان يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض فى بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك

قزعا تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) لما تكلم فى كيفية هذا
التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح فى وجوده فان النفوس البشرية
وهى فى عالم الغربة اى وهى مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ماهو
اوضح من هذا التشبه فضلا عنه
ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات
البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية
مثل ان التلميذ اذا اراد ان يتشبه
باستاذه فى بعض كمالاته لينال من تلك
الكمالات امرا على التجدد فانه يعرض
حينئذ فى بدنه انفعالات مخصوصة
وبالجملة فالانفعالات البدنية فى اكثر
الامور تابعة للانفعالات النفسانية
فلا يبعد ان يكون سوق الفلك الى
التشبه بالعقل بتبعية حركة جسم
واما قوله وانت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر
واضح خفى فاعلم انه يحتمل ان يكون
مراده فى طلب الحق بالمجاهدة طلبها
بالقوة النظرية وهذا السر الواضح
الخفى هو الذى اشار اليه فى تكملة النمط
الثالث كما اطنبنا القول فيه هنالك
ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة
تصفية النفس عن العلائق البدنية
فانها سبب لانتقاش النفس بالحقائق
الغيبية وباقى الكلام ظاهر وهذا
آخر الكلام فى ان حركات الافلاك شرقية
* تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التى فى المدر
وقد يكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التى للسماء ثم تسمى
الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين)
اقول لاشئ من القوى بكم بالذات
وكل نهاية ولانهاية فانها يلحق الكم بالذات فلاشئ من القوى يلحقه النهاية واللانهاية ﴿ فلان ﴾
بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب امور آخر منها
متعلقاتها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية فى المدة او العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية

وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اى لمع لمعانا
خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول
درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ
من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبى صلى الله عليه وعلى آله * لى مع الله وقت
لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل * والوجدان اللذان يكتنفان
الوقت لايتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف
على فواته * اشارة * (ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير
الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره
امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ) اوغل اى سار سريعا
وامعن فيه وتوغل فى الارض اى سار فيها فابعد منه و يوجد فى بعض
النسخ بالوجهين اعنى ليوغل وليتوغل ولمحه اى ابصره بنظر خفيف
وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى قام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض
الذى كان معدا لحصوله من قبل * اشارة * (ولعله الى هذا الحد
يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستفزازه
عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس
فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد
قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف ومايشبهه اى استخفه والتلبيس
كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم
اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه
غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به
وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتأهب لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده
والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءى
بالكمال فلذلك يؤثر كتمان مايرد عليه ويستعمل التلبيس فيه * اشارة *
(ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف
مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا) وفى بعض
النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده سكينة يقال وقد

على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على تحريك
ابدا تناسها هذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا للقوة انها متناهية اوغير متناهية وقد يقال الان ايضا الغير هذين المعنيين اما بسبب
المحل اوالحال اوما يحل في محلها وهي اقسام ثلثة سوى ماذكرنا انه هو المشهور * اشارة *

(الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لايقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك للحد و يكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشيء مفارقا ومحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة و بينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) *التفسير* الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة و بيانه مبني على مقدمات احدها ان الزمان لابداية لها ولانهاية وثانيها ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا وتزييفا في النمط الخامس وثالثها انه لابد من حركة لابداية لها ولانهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الامع الحركة وثبت انه لااول للزمان ولاآخر له فلا بد ايضا من وجود حركة لااول لها ولاآخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة
واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة
للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة و يجب علينا في هذا المقام ذكر
الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامته

فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا و يحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق لاول اسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره * اشارة (ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) في بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح و يتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به و يحتف حوله الغافلون) يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنه لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما له من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه

الى غير النهاية وهو محـال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال الحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فاذا عرفت ذلك فلا بد من سكون متوسط من حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحداها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اي ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وان يكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من غير علة توجد الوصول وثالثها وهو ان من الاشياء ما يستحيل حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجد في الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن كالمماسة نقطة او خطا فانهما لا توجدان الا في الآن وهذه المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول آني الوجود وثبت ان القوة المحركة لا بد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها وهو ان صيرورة القوة لا موصلة ايضا ام يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهي غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في احدهما يكون القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصلة له اليه بالفعل في الثاني يصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون آن كونها موصلة عين آن كونها غير موصلة فاذا لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم

فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك تحقق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا النفس من حيث هي متنقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها منها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستتار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى

ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي يحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في آن آخر ولابد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين احدهما انا اذا ركبنا كرة على

دولاب دائر وفرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني ان المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها اسود و بعضها ابيض او بان كان اجزاؤه مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما ولقائل ان يقول زحل لا يماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج المركز يماس اعلى الممثل بنقطة وادناه بنقطة اخرى ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل عائد في ثخن الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماس سطح فلك التدوير بنقطة بل هو عائد فيه فنقول

اما اولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم واما ثانيا فلانا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان للكاسف مع المكسوف مماسات اربع بالنقط فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمماسات

الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم * اشارة * (العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار

ثنت الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شئ غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف * اشارة * (من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان

الاطراف وهي امور آنية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار او دائرة الافق يحصل له المماسة في آن واللا مماسة في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول ان مناهذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا صار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون دفعة او على التدريج تقسيم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه لابد وان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم تتالي الانات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون الشئ موصوفا بصفة في زمان ويكون

﴿ الذي ﴾

في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال
عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج
فرض في زمان وقوعه جزآن فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيء او ما حصل
فان كان ما حصل شيء البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شيء في الجزء الاول فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه او غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا ان الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فيقول الآن كان موجودا ثم صار عدما فذلك العدم لابد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم
انه تستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر ثاني الآنات الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون
عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز
ههنا ايضا ان يقال ان اللامماسة حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان

الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي) الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان تدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد تبرا اي في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا * تنبيه * (العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي غريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعافلة اوما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثر ان لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف

اللاممّاسة طرف وبداية الالآن الذي حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة تقعان في آنين وبينهما زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها في الآن قال بعد ذلك وكذلك ان تركوا لفظ المباينة واورد وابدلها اللاممّاسة فانه يجوز ان يكون مماسا في طرف الزمان الذي حصل اللاممّاسة في كله ثم قال وقد سلف مباينان يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغن به وانا اقول وغالب ظني ان المكان الذي امر الشيخ بالاستعانة به ما ذكره في فصل الآن من ان الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر ان هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة في الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لابد وان يكون موجودا ان وصوله اليه والميل الذي لاجله يرجع عن ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل الذي يحرك الشيء الى حد معين غير الذي يحرك له عنه ولابد وان يحصلا في آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لا يتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا لنقطة ثم لا مماسا لنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آنين ﴿عليه﴾

ولكن تتوجه عليها اشكالان آخران الاول انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل الى جهة لا يقبل التحريك

من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل (ورضوان من الله اكبر) ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان

* تنبيه * (العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته)

الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دويه في جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اي اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اوقدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا تمل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة * تنبيه *

(العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار

القسرى وذلك انما يفيد وجوده ميل عائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر فى النمط الثانى والذى نريد ههنا ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة احداهما بالذات والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجتمع فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا والآخر قسريا بل هذا اولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصلت فى الجهتين لا محالة واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين واذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلان لا يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع ميلين فى آن واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذى يقويه ان عندكم عدم الآن يحصل بعد ما لم يكن فلا يخلوا ما ان يستدعى ذلك آنا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده او لا يستدعى فان استدعى ذلك لزم تتالى الآنات وبطل اصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز ان يحصل ذلك العدم فى ذلك الزمان الذى بعد ذلك الآن من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل فى جميع الزمان الذى بعد آن الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثانى ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود آنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما فى هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير اما قوله الحركات التى تفعل حدودا ونقطا هى التى نفع بها الوصول والبلوغ من محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم انا بينا العلة فى انه

عليه من غير اهله) لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وعيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيره ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد ولا يتحسس الا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف بغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق) اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين) اقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع وارفته

النعمة اى اطفتـــه وهو تفل من التفل اى غـــير متطيب وتصق اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر دره والحداج النقصـــان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عنـــد زوجهـــا حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبـــل عليه مواظبـــا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العنـــاية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثانى مناسبة للامر القدسى * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقـــل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) اقول اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعيـــة فهو لا يصير بذلك متأثما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين * اشارة * (جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له) اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنـــه اى تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان النـــاس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتســـاب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة * النمط العاشر * (فى اسرار الايات) يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليســـير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه فى ظهـــور الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

لما ذا يقال للحركات المستقيمة انها يفصـــل حدودا ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هى التى يحصل بهـــا البلوغ والوصول الى حد معـــين من حدود المســـافة والقوة المحركة لابد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذى فى المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفـــارقة الحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهمـــا لا يحصل البتة فى الآن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل فى الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا لا لكون الشئ مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المســـافة لا يوجد الا دفعة فى آن فكذلك صيرورتها غـــير موصلة لا يحصـــل الا فى آن وان كان قد يستمر هذه الحالة فى جميع الزمان الذى بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيـــل حصولهما فى الآن واما قوله والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منـــه لما كان صيرورة القـــوة موصلة لا يحصـــل الا فى آن وصيرورتهـــا ايضـــا غير موصلة كذلك فاحد الآنين لابد وان يكون مغايرا للثانى والا لزم ان يكون القوة الواحدة فى الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقـــال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالى الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل القسم الاول لظهور فساده عند الحكماء واما قوله فكل حركة فى مسافة ينتهى الى حد ينتهى الى ســـكون

فيكون عن الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهى الى حد فهى منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهى الى حد معين فهى متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة

تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي ما يستحفظ الزمان فهي الدورية فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت انه لابد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونها موصلا واقع دفعة) * التفسير * هذه الحجة هي التي لخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لا كما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا آنان احدهما الآن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويفارقه ولابد وان يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لا في الآن الذي لا ينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك آنان احدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني الذي يصير فيه غير واصل فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق

الطبيعة المشهورة) اقول يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزء الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة وازالة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة او انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة) اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه * تنبيه * (اليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية) اقول نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا * اشارة * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج

بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشئ فالحركة مع هذه النسبة هى المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا يوجد البتة الا فى الآن لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونهما موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل

دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هى هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * تذنيب * (فالحركة التى يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية) * التفسير * لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية و ثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التى نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة * اشارة * (اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ فرضه حركات لا يتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) * التفسير * تحريكات القوى الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهى كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهى كما اذا حركت القوة الحالة فى جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فى القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما

اليها احتيج اليها ولم تحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة) اقول السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضى فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيهما والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لهما بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الامع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها النفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض

آخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم انه قبل الخوض في تحرير الدلالة نقدم مقدمة وهي ان جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعة منافرة لتلك الحركة ولاشك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما آخر بالقسر فالجسمان لابد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولابد وان يظهر التفاوت والا لكان الاكثر متساويا للاقل هذا خلف ولابد وان يظهر ذلك التفاوت لا في المبدأ لانا فرضنا متساوية فيه فاذا لابد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقي الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر الكل المقدور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل انه لابد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بعير غذاء تلك المدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة) اقول هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي يعرض له سلاطة او غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) اقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية * تنبيه * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى

بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطؤ فهذا الاحتمال لابد من ابطاله والذي يقرره انا لو توهمنا قوة قسرية لاتقوى على تحريك فلك الثوابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من فلك الثوابت ولكن ذلك

فلك القمر بحركه اسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان كل تلك القوة تحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل تلك القوة بحركة الجرم الصغير تلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سؤالين آخرين الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية اولا لها قالوا الحوادث الماضية يزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليه تناهيها واذا كان كذلك فلقائل ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها لا يوجد في شئ من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد اورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شئ من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود

او نذير تصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) اقول يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجئ بيانه * تنبيه * (قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة

﴿ جزئية ﴾

الاشكال الثانى وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولئن منع عنه مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لاشك انها ابطؤ من حركة الفلك الاعظم ثم لايلزم من وقوع

التفاوت بين الحركتين فى السرعة والبطؤ انتهاء الناقص الى الانقطاع ثم لايجوز ان يقال ان حركة الكل ابطؤ من حركة الجزء مع انه لايلزم انتهاء حركة الكل فى الانقطاع ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لايجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لايحرك بالقسر جسما آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لايمكن ان يكون الامتناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهى الاجسام واما قوله واذا حرك بقوته جسما من مبدأ نفرضه حركات لايتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد منه انه لابد من ظهور التفاوت وان لايظهر من جانب المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فلابد وان يظهر من الجانب الآخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية مع انا فرضناها غير متناهية هذا محال * مقدمة * (اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لايكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لاممانعة اصلا * مقدمة اخرى * القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة * تنبيه * القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان

جزئية شاعرة باوقت او النقشان معا) اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا ما متعلقا به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد تستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ولفظة مستور تورد فى بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى هى ضمير المفعول فى قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التى ذكر الشيخ فى مواضع انه سر لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل

بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) * التفسير * قال رضي الله عنه
وارضاه اقول لما بين ان الجسم لايحرك جسما آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثاني وهو
ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم لايجوز ان يحرك محلها تحريكا ﴿ ٣٩٦ ﴾ غير متناه وقدم قبل الخوض
في الدلالة ثلث مقدمات لابد منها اولها اذا كان شئ مايحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اطوع والآخر اعصى والا لكان الصغر والكبر معاوقا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان الجسم البسيط طبيعة واحدة بجزؤه مساو لكله في تمام الماهية وجميع اللوازم فوجب استواؤهما في كل الاحكام لان المتساويات في جميع الماهية يجب استواؤها في كل الاحكام وثانيتها ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها الكل محلها كتحريكها البعض محلها الا انه لامعاوق في الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعاوق في المحرك ويكون المعاوق في بعضه اقل مما في كله فلاجرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله ولا شك ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل ان في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات لاختلاف حال القابل وثالثتها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا في الطبيعة للاصغر حتى
لو فصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي يكون في الجسم الاكبر ﴿ من ﴾
اكبر مما في الجسم الاصغر اذ في الاكبر مثل ما في الاصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات * اشارة * (ولعلك تقول انه لايجوز
ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة

من قوله مايلوحه وانما حصل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما هو اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رأى المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ اوالنقشان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول او النقشان معا بحسب الرأى الثاني * اشارة * (ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لايسمع ولايرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمسكت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس مايعتد به) اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد

بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حركة الاصغر حركات متناهية كانت لزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) * التفسير * لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع بعده في الدلالة على ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم اقوى لا محالة من قوة بعضه فاذا اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له الى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوة متناهية ايضا وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام على ما قبلها * تذنيب * (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) * التفسير * لما ثبت ان الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما او حالا في الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا محضة لانها ليست اجساما ولا حالة فيها بل الشرط في كون الشيء عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) * التفسير *

من قوله القوى النفسانية مجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مائلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضل في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال حار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر * تنبيه * (الحس المشترك وهو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لامر قبل المحسوس ان امكن) هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من داخل واما من خارج والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود

تقرير السؤال ان يقال انه قد بين في آخر النمط الثالث ان المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والآن اسندها اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التي اثبتناها الآن هي محركات اول بعيدة واما الملاصق للتحريك والمبدأ القريب لها فقوى جسمانية وادعا لسائل ان يقول

هذا الذي يقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر سببا واحدا او يتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة انما هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها ويكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعليتها والنفس الجسمانية هي العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغيره هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنها وانفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط)* التفسير * هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان يكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوة الجسمانية متناهية ثم اجاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تنفعل عن العقل

﴿ حركته ﴾

فان مشاهدة القطر النازل خطا الايم الابهام واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده * اشارة * (قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ، لا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرائي المتقابلة) اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شأنها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين * تنبيه * (ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان

المفارق انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل ان يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ما المعنى بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فيكون الامور الحادثة والزائلة امورا جزئية متغيرة وقد اسندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات امورا وراء كون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

اشارة (فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا * استشهاد * صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة

حركته ضعيفة لانها تبعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة) اقول ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكأنه يبزه عن المخيلة بزا اي يسلب عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيل او التفكر عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعينهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر * اشارة * (النوم شغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة) اقول يريدان يذكر الاحوال

يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهى القوة وانه لايكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم يستجز ان تقول ان النفس الناطقة التى انما متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هى ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الفلك بعد البارى تعالى متحركات بالعرض والوجه فى ابطاله ان يقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة محركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لابداية لها ولا نهاية فيكون تلك المحركات قوية على افعال لانهاية لها وشهد ايضا ان القوة القوية على افعال غير متناهية لايكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثانى ان الجمهور اتفقوا على ان تلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت فى النمط الثالث ان التصورات العقلية لاتحصل للاجسام ولا لشئ من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهى ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لايعقل الا فى الاجسام او فى الامور الحالة فى الاجسام فاما الذى لا نسبة له الى شئ من الاحياز لابذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لايجوز

التى يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين وكلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانى ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة فى حال النوم مشتغلة فى اكثر الاحوال بالتصرف فى الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فيجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها بل اخذت فى شانها الشايقتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى تجذب بالطبع نحوها لامحالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن ولايفرغ لفعلها الخاص الابعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لايكون احد الشاغلين ساكنا * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجنبتين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى مناسباتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى وبيان كيفية ارتسامها فى حالتى النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى السبب الباطنى فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهى انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها

ان يقال ان النفس الناطقة التي لنا محركة بالعرض فعند حركة بدننا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشئ او وضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يكن النفس الناطقة حالة في الجسم اصلا استحال ذلك فيها * اشارة *

(الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته ﴿ ٤٠١ ﴾ فلزم كما علمت ان لايكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب اوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ماهو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولايكونان معا عما لاينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولاشك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي)

* التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد بيانه هو انه قد ثبت في النمط الخامس ان الباري تعالى واحد في ذاته وماهيته منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشئ واحد اللهم الا بالتوسط اي ان يكون هو علة لشئ ويكون ذلك الشئ علة لشئ آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لايجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لايجوز ان يكون الهيولى علة للصورة ويكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لايجوز ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخرى بل هما محتاجان الى علتين او الى علة واحدة ﴿ ٥١ ﴾ ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما عن الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشئ المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى

كالغضب ولاشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن الجذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لايناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكات لاغير وانفعال النفس عن محاكيات المخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكات قليلا بحيث لايعارضها المخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن الجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان فضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطاوعة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى * تنبيه * (اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك) اقول يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس

علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة
فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك
ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها وفى حيزها العقلى فاعلم ان الفرض منه انه قد م
الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت
بهذا الدليل ايضا وجود عقل
لزم ايضا ان يكون هذا العقل
فى سلسلتها اى يكون هو ايضا
من جملة العقول المحركة للافلاك
على سبيل التشويق وان لم يكن
كذلك فلا شك انه يكون فى حيزها
العقلى اى يكون مشاكلا لها
ومساويا لها فى كونها موجودات
ليست باجسام ولا جسمانية * تنبيه *
(قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لكل جسم منها كان
فلكا محيطا بالارض موافق المركز
او خارج المركز او فلكا غير محيط
بالارض مثل التدويرات او كوكبا شيئا
هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه
لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب
وان الكواكب تنتقل حول الارض
بسبب الافلاك التى هى مركوزة
فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك
ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال
القمر فى حركته المضاعفة واوجيه
وحال عطارد فى اوجيه وانه لو كان
هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب
لا جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك
كذلك وتعلم انها كلها فى سبب
الحركة الشوقية التشبيهية على قياس
واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال
ربما يقال ان السافل منها دون شوقه الخاص هو ما فوقه وتعلم انها لم يختلف اوضاعها ❊ او حجاب ❊
وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هى من طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب
القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود

فجاة وساح اى جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية
اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص
فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى
ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل فى الحس المشترك صورا جزئية
مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى حالتين احديها
النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ
بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه
وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبى تحرك
التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح
فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها ينبعث له لكونه بالطبع سريع
التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله واذا قبله التخيل وكانت الشواغل
متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك
* اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة
لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى
الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه
لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم
فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا
وهتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم
وربما كان فى اجل احوال الزينة) اقول مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قول النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا
ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس
المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم
الفاسد وتخيلهم المحرف الضعيف ويفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم
القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه

ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما مايكون محيطا بالارض والآخر مالا يكون محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما مايكون مركزه مركز العالم وهى الافلاك الممثلة والآخر مالا يكون كذلك وهى الافلاك التى مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذى لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة فى ثخن الفلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركوزة فيه وهى المسماة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادى لحركاتها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب يسبح فيها وتتحرك لاجرم احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك فى نفسه متحرك فذكر فى بيان ذلك وجهين احدهما عام فى جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون فى ثخن الفلك حلقة وطر بحجمها ولقطر الكواكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا يظهر فى الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالى فانا قد بينا فى النمط الثانى انه ليس لكم دلالة جيدة فى امتناع الخرق على الافلاك المكوكبة وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك فى كل يوم اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقايق الى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقايق الى خلاف

اوحجاب فقط ومنه مايكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة اواستماع كلام محصل النظم ومنه مايكون فى اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ فى اجلى احوال الزينة وهو مايعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية اوهيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه اوضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى ومايجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف مايلوح فيه بقوته كما يفعل الحس ايضا ذلك) ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله مانستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى اومستلحا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية اوما يشبه الاوسط فى الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى مايقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل اولا يفعل فهذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها اى يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج اوباطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط وللضبط شيئان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ماتريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور فى الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد

التوالى فلاجرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأينا له حركة الى التوالى واخرى الى غير التوالى علمنا ان تلك الحركة

ليست له بذاته بل بسبب حركة فلكها وكذا القول فى فلك عطارد على ما هو مشروح فى الهيئة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد فى اوجيه يعنى بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركتيه اللتين احداهما على التوالى والاخرى الى غير التوالى وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة فى الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب اوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو كان المحرك هو الكوكب او فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض لكن فى ذلك بحث وهو ان الشئ عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة اولم ينتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها لا ان انتقاله اليها بسبب ان جسما آخر يحركه اليها فلاجرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلاجرم

كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه ﴿ اقول ﴾ الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى جهتين وذلك بين البطلان فى بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او واحدهما بالذات والآخر بالعرض

اى الا التفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب قداما وورا كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما ارتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى * اشارة * (فالآثار الروحانية السانحة للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما ضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) الآثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها اوشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اى ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك * تذنيب * (فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة اونوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لا يحتاج الى تأويل اوتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير)

لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال يحصل للنملة وقفات حال تحرك الرحى بالرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا

من قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق ربما سكنت الجبل النازل في الهواء وكما نكم قلتم الاستبعاد

لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد فاعلم انه لما قام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به اولا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة فلابد وان يكون حركته شوقية تشبهية على مامر وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال لافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى للتشبه فاما الكرات التي ينفصل اليها الفلك الواحد مثل ذلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا ندري ابها هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او لمجموعها محرك واحد واما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لابد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية تشبهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك واما قوله وتعلم انه ليس يجوز ان يقال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما تبين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة في حركتها الكرة العالية واما قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مخالف للاخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا

اقول الصراح الخالص واني يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قدتم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب * اشارة * (انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فليستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد توجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ من شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحات الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتف من غائب وتارة يكون مع تراءى شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبل الفرصة اغتنمها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق

او وصفا وخيرا يستحيل حصوله للآخر فاختلافهما في هذه اللوازم اما ان يكون للجسمية وهو محال اولما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم لسببه لازما اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما او جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن

جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف اولا يلزم شيء منها شيئا منها هذا ايضا خلف واما ان يكون ذلك لاختلاف محال جسمانيتها وهذا هو الحق فظهر ان هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فكذلك يجب لكل واحد منها ما استحال على الآخر فثبت ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الآخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فيكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبائع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام الفلكية علة للآخر والله اعلم

* الطريقة الرابعة * في اثبات العقول ستة فصول وهو ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام ولا شيء من القوى الجسمانية علة لشيء منها وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلا بد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كما سيأتي بيانهما * هداية * (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة

في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر بحرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يموج شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية

* تنبيه * (اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل) اقول يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر فهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب

* تنبيه * (ولعلك قد يبلغك من العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع اولم ينفر عنهم طائر او مثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما

ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان ممكنا لان تشخص العلة متقدم فى الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اوغير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء للمحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فهو غير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) * التفسير * المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شئ من الكرات السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوى علة للمحوى وثانيهما ان يكون المحوى علة للحاوى والشيخ ابتدأ بابطال القسم الاول وتحريره ماذكره من الدلالة انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما عليه لكن التالى محال والمقدم مثله بيان الشرطية مامر من ان العلة لابد وان تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالى ان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجود الحاوى لان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لايتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ماهو مع الحاوى وما مع المع مع وجود المحوى مع وجود الحاوى فيستحيل ان يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوى على المحوى لتقدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على المع متقدم ولو كان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية ممنوعة فانا بينا فى النمط الخامس انا لانعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم

يتأتى لى ان اقص بعضها عليك) اقول لما فرغ عن بيان الايات الثلث المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال المرسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه وانما قال يكاد تأتى بقلب العادة ولم يقل تأتى بقلب للعادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخرقة للعادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع فى البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من الجمادات وهو غير مناسب لهذا الموضع * تذكرة وتنبيه * (اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرب اخر من العلايق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه مالا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ لجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما فى جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل فى اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة اوغضبا اوخوفا من غيرها) قال التذكرة فى هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة فى البدن انما هى قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة فى النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيآت الحاصلة فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشى على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثانى ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه و ينقبض و يحمر لونه و يصفر وقد يناغ

لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوى متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوى متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لانسلم ان المتقدم على المع متقدم وبيانه ان عندكم الحاوى مع العقل الذى هو علة المحوى فالحاوى مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فاذا لم يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما مع المتأخر لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين فان قال هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا فى تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع متقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء ووجود المحوى معا حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوى متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوى سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى كان الحاوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لامحالة على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو عين ثبوت الملاء ولكن لقائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم ان يكون وجود المحوى واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما فى هذا المقام من البحث ثم لئن وقعت المساعدة على ان الحاوى لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لانسلم ان الخلاء ممتنع لذاته على ما مر لقول فيه فى مسئلة الخلاء ولنرجع الى التفسير اما قوله ذو فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانه يصدر عنه اذ صار ﴿ ان ﴾ شخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذى يصدر عنه شئ فلابد وان يحصل تشخصه اولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثره وهذا اشارة الى ان العلة لابد وان يكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله

هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما و يأخذ البدن المريض بسببه فى افراق اى برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثرها ايضا فى اجسام العالم بمبادى لجميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم اعنى يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك الافعال خصوصا فى جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لايجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضى شيأ لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست ببارد انما البارد مادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل فى اجرام غير بدنه فعلها فى بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر فى قواها تأثيرها فى قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهرها قوى البدنية اى حددت يقال شحذت السكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا فى البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى هى اشرف تأثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ

فلوكان جسم فلكى علة لجسم فلكى تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بهما الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة ايضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعنى وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان وجود الحاوى مع امكان المحوى واما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة الثانى وهو ان يكون وجود الحاوى مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا وهذا ظاهر بل ربما ظن لشدة معيتها ان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى على ماقررناه قبل واما قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة مقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام ليس فيه الابيان ان الحاوى لو كان علة للمحوى لوجب ان يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وان يكون مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذى قررناه فى اول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ماقبله الى مابعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولابد فى تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مفارق المفارق مفارق وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لايكون

ان توهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ثبت طلب اسبابها والالم يجوز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدعوة المذكورة * اشارة * (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء الله الابرار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين مايتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب اولا بالكسب فان الاقسام هذه لاغير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى تصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما يحصل بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه * اشارة * (فالذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه) اقول الغلو العلو والشأو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لايجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب

علة لشئ من المحويات واما قوله واما أن يكون المحوى علة للحاوى فهذا محال لان الحاوى اشرف واقوى من المحوى والاشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبنى على الخسة والشرف خطابي لا برهاني * وهم وتنبيه * (ولعلك

تقول هب ان علة الجسم الحاوى السماوى غير جسم فلابد من ان تقول انه يلزم من غير جسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى موجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا تجب معه ما علا وان كان معلولا بل تجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم تجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين) * التفسير * تقرير هذا السؤال ان الالزام الذى ذكرتموه على من جعل الحاوى علة للمحوى لازم عليكم فى قولكم ان علتهما ليست جسما ولا جسمانيا فان عندكم علة الحاوى سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علته وحينئذ يلزم تأخر المحوى عن الحاوى فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوى اذا كان معللا بالحاوى كان متأخرا عنه فيلزم امكان الخلاء فاما اذا كان معللا بالعقل الذى هو مع الحاوى لم يلزم تأخره عن الحاوى

حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى تجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذى مع العلة اذا لم تكن

الذى يقابله * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا ومرسل جزء او منفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكته فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اظنته ومن يفرض اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتأثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث) اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العضرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات * نصيحة * (اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك

علة لم يكن له تقدم على المعلول في العلة فظهر انه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على ان ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبني على ان ما مع المتأخر بالذات يجب ان يكون متأخرا بالذات ولا بد

من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب جدا وههنا بحث آخر وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل ان يقول هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لانا بينا ان التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلة بطل الالزام * وهم وتنبيه * (اولعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع

مالم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك مالم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك مالم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) اقول انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق يكونا والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها او اهملتها وذاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب * خاتمة ووصية * (ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) اقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب استهانته وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجرائة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منهما الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه

القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) *الشرح* هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل والله اعلم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا

معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملأ او غير محيط بملأ فيكون خلاء) *التفسير* هذا سؤال آخر وتقريره ان الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلاء ووجود المحوي معا وكان وجود المحوي ممكنا لذاته كان عدم الخلاء ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوي لا يلزم منه وجود الخلاء مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوي اولا وانما يكون للسطح الداخل من الحاوي تقدم على المحوي لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا *اشارة* (وهذا القول واحد بعينه نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي يكون كصورته او الى جملته) * التفسير * لو كان الحاوي علة للمحوي سواء جعلت جملة الحاوي بمادته وصورته علة للمحوي او جعلت صورته الجسمية او نفسه الجسمانية علة للمحوي لزم المحذور وبالجملة فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة ما لم يتم ذاتها استحال صيرورتها موجبة للمعلول *تذنيب* قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها

انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها

على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هذه ست فرق منهم اولاهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر ان يمنحها اياهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة * وقصور الباع في هذه الصناعة * وتعذر الحال وتراكم الاحوال * والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال * وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد * بعد ان ينظر فيه بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد * والله ولي السداد والرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * رقمت اكثرها في حال صعب لا يمكن اصعب منها حال * ورسمت اغلبها في مدة كدورة بال * لا يوجد اكدر منه بال * بل في ازمنة

بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يجدد عليها او اعراض) * التفسير * لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهى انه لايجوز ان يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب

وهى ايضا الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكما وهى انه لو كان الجسم علة لجسم آخر لكانت عليته العلة اما ان تكون بهيولاه او بصورته او بهما جميعا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص فى النمط السابع على ان علم البارى تعالى بغيره صور موجودة فى ذاته وعلة تلك الصورة هى ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثانى ايضا باطل لان العلة الموجدة للشئ لابد وان يكون علة اولا لاجزائه على ما مر بيانه فى النمط الرابع واجزاء الجسم هى الهيولى والصورة فلو جعلنا صورة جسم علة الجسم آخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التى فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلول ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول وهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها اولا فى محلها ثم فيما يماس محلها ثم فى المماس لما يماس محلها وكلما كان الشئ اقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضا فتأثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحالة فى هذا الجسم يسخن البعيد عن هذا المحل كما يسخن القريب منه لم يكن حصولها فى هذا الجسم اولى من حلولها فى سائر الاجسام لانه اذا كان

يكون كل جزء منها ظرفا لغصة وعذاب اليم * وندامة وحسرة عظيم *
وامكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم * ويصب من فوقها حميم *
ما مضى وقت ليس عيشى فيه مقطر * ولا بالى مكدرا * ولم يجئ حين لم يزد
المى * ولم يضاعف همى وغمى * نعم ما قال الشاعر بالفارسية (بكرد اكرد
خود چندا نكه بينم * بلا انگشترى ومن نگينم) ومالى ايس فى امتداد
حيوتى زمان ليس مملوا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة * والحسرة
الابدية * وكان استمرار عيشى امير جيوشه غموم * وعساكره
هموم * اللهم نجنى من تزاحم افواج البلاء * وتراكم
امواج العناء * بحق رسولك المجتبى * ووصيه المرتضى *
صلى الله عليهما وآلهما وفرج عنى
ما انا فيه بلا آله الا انت وانت
ارحم الراحمين
م م

بأسرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع وبوضع استحال ان يكون لشيء آخر قرب وبعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لهما ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على مامر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم ولنرجع الى التفسير اما قوله وانت اذا ذكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه انك اذ ذكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حالة فيها ولكنها تكون صورا كمالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صور كمالية فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على مامر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لا نفسا واما قوله ولا يتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فالمراد منه بين بيناه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها فالمراد منه ان الصور الجسمانية يمكن ان لا يكون شيء فيها اسبابا لهيولات الاجسام ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور ما يتجدد عليها او اعراض فالمراد منه ان هذه الصورة وان لم يكن عللا مؤثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجدده فيها تارة بواسطة المماسة كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار او المسامتة كما في تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها

المسئلة الثالثة في بيان ترتب الوجود ستة فصول *هداية وتحصيل* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) *التفسير* المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت الآن ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لا بد من استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا والا لكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلابد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان تكون الاجسام بتوسط تلك العقول *زيادة وتحصيل* (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها الا ان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يبتدىء في الوجود مع استقرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) ﴿ التفسير ﴾

* التفسير * لما ثبت ان ههنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يبتدئ السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك لا آخر لما ثبت ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيأ من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الاول الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول * زيادة وتحصيل * (فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشئ وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسميتين) * التفسير * لما ثبت ان العقل الاول لابد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المعلولين لا يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول وايجابه علة لشئ وبماله من ذاته وهو الامكان علة لشئ آخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقومه بمقومات وكيف لا تقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول وايجابه علة للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركاكته في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان المصدر للمعلولين أهو الامكان او الوجوب او علمه بذاته او علمه بعلته فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على التقسيمين معا فنقول ان الامكان والوجوب بالغير والوجود فشئ من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول هو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نريده الآن ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة اولا يفتقر الى علة

فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته اما البارى واما العقل الاول واما شئ ثالث والاول باطل لان البارى تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثانى ايضا باطل لان علة الشئ الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ماعدا البارى تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم ان يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لايمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل ان يكون علة للموجود اوجزأ منها اذ لو جاز ذلك لجاز اسناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على ان الامكان لايجوز ان يكون علة لوجود الفلك واى عاقل يجوز ان يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمى لاثبوت له اصلا والعجب ان هؤلاء اتفقوا على ان لايجوز ان يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لاتفعل الابمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابل ولامعنى للقبول الاالامكان فلاجل مابين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد اخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلة والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ماهذا الامن التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود فى الموجودات امر واحد وان الجسمية فى الاجسام واحدة فهى ايضا دالة على ان الامكان فى الممكنات امر واحد وقد تقرر فى بداية العقول ان حكم الشئ حكم مثله فلو صلح امكان العقل الاول لان يكون علة لشئ اصلح كل امكان لان يكون علة لذلك الشئ فاذا صلح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان علة لشئ لوجب ان لايكون فى الوجود موجود ممكن ولما كان الثانى محالا فالمقدم مثله واما ان مجرد الوجود لايصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شئ يساوى وجود غيره ولو صلح وجود لعلية لصلح كل وجودلها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والالكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلابد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه لاالامكان ولاالوجود ولاالوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثانى وهو ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا فى سائر كتبنا على ان علمه بذاته ولغيره لابد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنساعد الآن على ان علم الشئ بنفسه ولغيره قد يكون نفس نفسه فى الجملة فنقول علم العقل الاول بنفسه ولعلته اما ان يكون نفس نفسه اوزائدا عليها فان كان الاول فمعلوم انه لاكثرة فيه الابالامكان والوجود والوجوب وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب فى علة حصول ذلك الزائد واشكال آخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كانت المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة فى اللوازم ولادافع لهذا السؤال الاان المعلول لايعرف علته كما تعرف تلك العلة نفسها ثم ان وقعت المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع اوانواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندها الى جهة واحدة فى العقل الاول

اوجهتين لزم انتساب اكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضى هدم هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلامانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات ففيه اشكال لانه عده علة الشئ المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه ومقوماته فلو كان المعلول الاول متقوما من مختلفات اوجب ان يكون البارى تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك هدم اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكنا نقول الجزء الآخر من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك العلة هى الجزء الاول الذى صدر عن البارى تعالى فحينئذ يكون معلول البارى تعالى هو احد الجزئين والجزء الثانى معلول معلوله فيكون المعلول الاول بسيطا فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا انه لا يمتنع هذا خلف اوشيأ آخر وهو ايضا محال لان ماعدا البارى تعالى وهذه الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيأ علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيأ من مقومات المعلول الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال فظهر انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول مركبا من المقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا انه محال واما قوله وكيف لاوله ماهية امكانية ووجود واجب من غيره فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التى ذكرها من ان المعلول الاول لا يمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان الشئ صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عارضية وكثرة العوارض الخارجة لا تقتضى كثرة فى الماهية فان البارى تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور مختلفة ولان الشيخ اعترف فى النمط السابع من هذا الكتاب بان تعقل البارى تعالى الاشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة فى ذاته تعالى فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة عن الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه ماعنى بالماهية الامر الذى هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولاشك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكنا لو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته تعالى اذا اخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدر الممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون الامر الصورى مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذى عول عليه فى سائر كتبه هو ان الاشرف تابع للاشرف مع انه هو الذى قال فى كتاب البرهان من كتاب الشفاء اذا رأيت الرجل الذى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه غلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية واما قوله ويجوز ان يكون الآخر ينفصل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة خسيسين فاعلم انه لم يذكر فى العقل الاول الا من حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم جعل الوجوب بالغير علة للعقل الثانى فبقى ان يجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجودان فلابد وان يكون فى العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكر ههنا على التفصيل وذكره فى سائر كتبه ان كونه ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثانى ويسمون هذه الاعتبارات الثلاثة بالتثليث * وهم وتنبيه * (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا) * التفسير * من الناس من اورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا الصدور فلك وعقل عنه فهذا الامكان والوجود حاصل

فى العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل آخر وفلك آخر وهلم جرا الى مالانهاية له فاجاب عنه بانا قلنا المعلولان المختلفان لابد وان ينسبا الى هذين الاعتبارين فى العلة والموجبة الكلية لاتنعكس كلية فلايلزم ان نقول هذان الاعتباران فى العلة لابد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان لايكون ماهية عقل بحيث يقتضى معلولا وماهية العقل الآخر يكون مخالفة لماهية الاول فلا يقتضى مافيه من الامكان والوجود شيئا وللقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين فى العقل حصول المعلولين عنه فلم لايجوز ان يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لايكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا الى ماشاء الله ثم بعده يوجد العقل الذى يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذى هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهلم جرا الى ماشاء الله وبالجملة فالعقول المسابقة للافلاك يكون متوسطة بين العقول المفردة او يكون الامر كذلك فى احد الطرفين او يكون الامر كذلك فى بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل مايذكرونه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكننا اعدناه ههنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا * تذكير * (فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لايلزم عنه جرم سماوى) * التفسير * الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسموات فقال البارى تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شئ لامادة ولازمان ولاغيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهى الى جوهر عقلى لايكون عنه جرم سماوى وللقائل ان يقول قد بينا انه لاسبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لايعنى به ان البارى تعالى اثر فى وجود العقل الثانى حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثانى هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر فى العقل الثانى هو العقل الاول وقوله ان البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازى حقيقته ماذكرناه * اشارة * (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولايمتنع ان يكون الاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولايكفى ذلك فى استقرار لزومها مالم يقترن بها الصور واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولاها بحسب مايختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولامبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل مايلى جهة المركز عما يلى جهة المادة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهى المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية ومايليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) * التفسير * لماتكلم فى كيفية صدور سماويات عن عللها اراد ان يتكلم فى كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذى يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولايجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوى لايمكن الترجيح ﴿فاذن﴾

فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائرها فانه لما ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لابد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لابد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى باللطافة والجزء الذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم تفصيلها وان فطنت بجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امور اخر اسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى طبائع كرات اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية اسناد العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضي لامتزاجاتها وما ذلك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه يبرد و يحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة في العلوم الجزئية وههنا بحث وهو ان المقتضي لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة او غير محسوسة لان طبايعها المختلفة ويختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السر اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واجب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك يفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الثلثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف رتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة في آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية اولا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان يكون مؤثرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية بتمامها حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمانية انما يفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلا جرم يستحيل ان يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وانتم لا تقولون بذلك

واما ان لم يكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كحالها عند عدمه
واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان
سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل هذا
الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد
سوادا مثلا لو كان لعلة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذ محال وانما تأثيرها
في وجود المعلول والوجود من حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تتعدد لتعدد
القوابل لكن حصول الشئ في القابل متأخر عن حصوله في نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن
متعددا فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد على انه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح في الفرض
لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول لانسلم ان العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول وقوله ولو كان لها
تأثير في كون السوادسوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لانا
اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد
اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكروه لو صح لكان مثله واردا في الوجود لانه
يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشئ لكنا اذ فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا
فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها
اثر اولا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها اثر
كان ذلك قدحا في كونها علة ثم الذي يدل على انه ليس تأثير العلة الموجدة للشئ في الوجود وحده
بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشئ حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود السخونة
فقط لا لكونها سخونة والماء مؤثرا في وجود البرودة لا في كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس
لان المقتضى والاثر واحد فيهما جميعا ومابه الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا
فساد هذه القاعدة ثم ان وافقت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة
فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر
واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ماذكرتموه من التطويلات
واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه
لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال
واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون مؤثريته بواسطة آلة اومادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب
عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزأ من المؤثر لاسيما عندهم واذا كان كذلك فمفهوم ان العقل الفعال
فاض عنه على القابل الفلاني غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الآخر شئ آخر وحينئذ يلزم وقوع
الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك
الاحوال لكونها حادثة تستدعي اسبابا اخر واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشئ المعدوم
عند وجوده يصلح ان يكون علة للشئ سواء كان علة مؤثرة او معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات
الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا لو جوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة
المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة
الى اسباب آخر ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى وجود علل ومعلولات لانهاية لها
دفعة واحدة وهو محال ولهذا السؤال مزيد تقرير ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا آخر الكلام في هذا النمط

﴿ تنبيه ﴾ * النمط السابع في التجريد وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى * في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد

تنبيه (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة له وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقيه) *التفسير* فى هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف الى الشئ بانه اجل منه تعالى عن مقتضيات الافكار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ما فيها من الصور ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شئ بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهيولى التى اماانا بتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم يأخذ فى التركيب فينكسر ما فيهما من سورة التضاد ويحصل فيها مشابهة ما بالاجرام السماوية فى الاعتدال والبعد عن التضاد ثم تقع فى مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها ان يصير عقلا مستفادا وهنالك يكون آخر مراتب الانسانية صافيا لاول درجات الملائكة المطلوب الثانى ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ماذكره فى هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصور العقلية غير حالة فى الجسم ولا تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة فى وجود النفس الناطقة هى الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس فى وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هى التى ارتضاها صاحب المعتبر فى كتابه وطول نفسه فى تقريرها * المسئلة الثانية * (فى ان النفس الناطقة غنية فى ذاتها وفى تعقلاتها عن هذا البدن وفيها خمسة فصول) * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين نفاذ ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده فى بيان ان عاقلياتها المعقولات انها باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها فى المسئلة السالفة وهى ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن ههنا سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة فى ذاتها وفى تعقلها المعقولات غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض للآلة كلال واختلال وجب ان يعرض للقوة

ايضا كلال والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا لوقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه اولم يختل قدح ذلك في احتياجه اليه و بيان كذب التالي ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلمنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا و ينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كان هذا استثناء لعين التالي وانه غير منتج اما اذا رأينا في بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالي وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لانجعل تالي الشرطية مطلقا اي لانقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالحجة ثم انه لايلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لايلزم مما ذكروه صدق استثناء عين التالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجا ثم الجواب الحكمي ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لا لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان يتفرغ لفعل نفسها واذا احتمل الامران سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ماوراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا في ذلك القدر المعتبر لاجرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك وهو ان المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لم تبق القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت او زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلم لايجوز مثلها في القوة العاقلة لايقال هب ان ماذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلاجرم صارت في هذه الحالة اكمل واكثر علما * زيادة تبصرة * (تأمل ايضا ان القوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) * التفسير * هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي تعقلاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيتهما القوى المدركة البدنية لايشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة لاتدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة لاتسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول في سائر الحواس

﴿واذ﴾

واذا ثبت ذلك فنقول اما ترى احوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كانها كلما عقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات اتم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية والقائل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين بخاصيات لا توجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقة والذرة وايضا فلا نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره في النمط الثالث *زيادة تبصرة* (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء) * التفسير *

هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما ادركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذا ههنا الثاني ان الآلة يستحيل ان يكون متوسطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان يكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذي ندعي كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعلقها الى شيء من الآلات ورجعوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجدية جزء من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء في الفاعلية فبان يثبت الاستغناء في اصل الموجودية كان اولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن والقائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما انه بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لا تفيد واحدا منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة يعقل بواسطة آلة ام لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الحاصلة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فان قلتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان نقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس في شيء مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذي ذكروه كلام خطابي لا برهاني *زيادة تبصرة* (لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة

مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق بيان فساده هذا فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لكونها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) * التفسير * هذه حجة رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة لو كانت حالة في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما او لا يكون مدركة له دائما لكن التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقدير كونها حالة في قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك لحضور صورة اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل ذلك يعني القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك يلزم ان يكون مدركا لها ابدا وان لم يكن كافيا وجب ان لا يكون مدركا له ابدا لانها لو ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة اخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب فيها ان تدركه دائما وان لا تدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة احدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي نعيده الآن انا اذا عقلنا السماء فالاثر الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والاثر الحاصل في النفس عند ما تعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين فاما الاثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فمن جوز ان يقول ان ذلك الاثر النفساني مساو لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجحود واذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا بينا انه يستحيل ان يكون الامر الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا في النمط الثالث بالدلائل القاهرة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة عن حال نسبية اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة يدرك محلها تارة ولا يدرك اخرى لاجل انه يحصل بينهما وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذين التقريرين لا يلزم شيء مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث قلتم تغاير الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون الا لتغاير القوابل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كانت تعقل القوة العاقلة لمحلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه وهو ان القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والآخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون

﴿ محالا ﴾

محالا لايقال لم كان احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذى هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولاشك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجودا تها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولوجاز ذلك فلم لايجوز ان يكون الشئ محلا لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حالا فيه ثم لئن نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضى ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك اللوازم واما ان لايكون والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا امكن وامتن لان تلك اللوازم والعلم بها حالان فى النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والآخر حال واما الثانى فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا فى ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها ابدا واما ان لايكفى فحينئذ يجب ان لايدركها ابدا فثبت ان الذى ذكروه يوجب عليهم ما الزمناه ولنرجع الى التفسير اما قوله اوكانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له اوكانت لاتتعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها اما ان تعقل لحصول صورة التعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لايكون الاحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان استأنفت تعقلا بعدما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لوعقلت ذلك الجسم بعد ان لم يعقله فلابد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم فى القوة العاقلة وتلك الصورة لابد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لايكون الانفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول فى التعقل وجب حضور التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لايحصل ابدا كما مر تقريره * تكملة للاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا ان يعقل ذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان لذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بها * التفسير * انما سمى هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده فى الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك فى الفصول السالفة اراد فى هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلاجرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهى ان القوة العاقلة التى فينا مستقلة بالعاقلية وانه لاحاجة بها فى ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع فى اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر فى النمط الخامس ثم نقول لوكانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لابد له من محل يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لابد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لاتكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة

من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا تكون لها مادة اخرى وان كان لكن لا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم ان وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لا بد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوز ثم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق فظهر ان القدر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكننا دفع هذا الاحتمال بان يقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها لا بد وان تكون مجردة فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهو انه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل وان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد ان لا يفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا فليبطل هناك والا فالفرق وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها بفناء شرطها ولنرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقرونة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العقلي ما اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له قوة الفساد واما قوله فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد منه انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه منتهي الامر في الاخيرة الى مادة لا مادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسائط مع انها قابلة للفساد واجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق (واما)

واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسهـا قابلة للفساد بعد وجو بها بعللها وثبا تها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال واشال هذه يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل لايكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب بقاء عللها * المسئلة الثالثة * في الاتحاد وتمار يقدار بعة فصول *وهم تنبيه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو والاول فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند مالم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (ا) اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضـا علمت انه تقتضي هيولى مشتركة وتجـدد مركب البسـيط) * التفسير* ذهب قوم الى ان النفس النـاطقة اذا عقلت شيئـا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحـاد في شيء وان لم يبق فالزايل اما الذات اوصفة من الصفـات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحـادا بل حدوثا لشيء وعدما لشيء آخر وان كان الثـاني لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هنـال ذات باقية في الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليهـا صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحـاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ماحاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية *ذيادة التنبيه* و (ايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عندما عقل ( ) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره) * التفسير* هذه هي الحجة الاولى ولكن في صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئـا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضـا بالصورة الثانية فالشيء الحـاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هـل تبقى عنـد الاتحـاد بالصورة الثـانية اومابقى وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه *وهم آخر وتنبيه* (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا احق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعـال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفـاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصـالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة (حكاية) وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشـاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انه لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقـط من الاول * التفسير * القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعـال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول و بوجه آخر يخص به و هو ان النفس اما يتحد ببعض اجزاء العقـل دون غيره و ذلك يقتضي كون العقل الفعال منقسما وهو محال او يتحد كله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القائل هذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولاشك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لايكون الا فاسدا *اشارة* (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهمـا غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان

المعدوم قبل حدوث شئ آخر اولم يحدث فان كان المفروض ثابتا اوصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية اوما يجرى هذا المجرى) * التفسير * الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا الشئ صار شيئا آخر يطلق على معان ثلثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة اخرى و يزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا والثانى ان يتركب منه ومن غيره شئ ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان صحيحان واما الثالث فهو ان تصيرا حد الشئين عين الآخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشئ اذا اتحد بشئ آخر فهما فى هذه الحالة اما ان يكونا موجودين اومعدومين اواحدهما موجودا والآخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما لم يتحدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهى واضحة الا فى ابطال احد هذه الاقسام الثلثة فانها مختلة جدا و بعد الوقوف على الغرض لا حاجة اليه * تذنيب * (فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر) * التفسير * لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئا غيره فان تعقله لذلك الشئ يكون صفة حالة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم * المسئلة الرابعة * فى اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهان * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز اوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء و يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم تجعله موجودا و يجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثانى) * التفسير * التعقل على قسمين احدهما ما يكون متأخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما حصل بعد ان ادركناه فى الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالعقل الانفعالى وثانيهما ان يكون مقدما عليه مثل ان المهندس يستحضر فى عقله صورة الدار ثم يوجد فى الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلى و يجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثانى ومعناه انه يجب ان يكون علم البارى تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لوكان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة فى الاعيان اوغير موجودها بعد فى جوهر قابل للصور المعقولة و يجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته * التفسير * التعقل الفعلى والانفعالى تنقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشئ من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثانى لافتقر كل واحد الى آخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون ذلك له لذاته لا لغيره * المسئلة الخامسة)* فى كيفية علم الله بذاته و بالكليات ثلثة فصول * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده و يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) * التفسير * كنا استدللنا فى الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لابد وان يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التى كل واحد منها علة العقل الذى تحته واما عرضا فكما اذا صدر شيئان او اكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل (عقل)

عقل ونفس وفلك معا ولقائل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضى علمه بمعلوله بيانه انكم اما ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول تقتضى علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التى هى من جملة لواحقها واعتبار انها كونها علة لذلك المعلول تقتضى العلم بذلك المعلول فظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لابد فيها من الدلالة وانتم ما ذكرتم الدلالة عليها واما الثانى فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشئ الفلانى علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشئ والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال *اشارة* (ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه فى ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبايع عقلى متبدد المبادى والمناسب) *التفسير* مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم البارى تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعللها غير لازمة لها لذواتها بل فائضة عليها من عللها وبيان هذا الفرق على قانون قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لا يحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة يعنى انه لما حصلت تلك العلة وهى لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة وظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فثبت ان علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها ولقايل ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم فى كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلثة عقلا ونفسا وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من علته لزم ان تثبتوا فى العقل الذى هو العلة اعتبارا رابعا يكون مسندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادى والمناسبات والمرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا والمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور فى امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراق الاول ولما بعده منه فى ذاته فالمراد ما ذكرنا من ان ادراك العقل لما له اولى اى لعلته باشراق الاول واما ادراكه لما بعده اى لمعلولاته فى ذاته واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبايع عقلى متبدد المبادى والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثة فهى كالنقوش الطارية على اللوح مادة والزائلة عنه اخرى *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته

بذاته ثم يلزم فيوميته عقلا بذاته بذاته اي يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة اوغير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته) * التفسير * هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزمك ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا يوجب الكثرة في الملزوم فان الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن طبايع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى مالا نهاية له ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء اي تأثير لذلك في وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا و فاعلا معا وههنا اعترف الشيخ بان المؤثر في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية * المسئلة السادسة * في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد يعلمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وقد يعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل بنفي احدهما واثبات الآخر * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوب الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او وقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) * التفسير * الجزئيات اذا عقلت اسبابها عقلت كلية ولا يتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر في الشيء الفلاني فان ذلك الشيء تقتضي حركة الفلك والكواكب وان تقتضي حركته وصوله الى الموضع الفلاني في حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق يصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يتغير بتغير المعلوم فاذن هذه (العلوم)

المعلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن اومضى اوسيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئى كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الاقوله وهو ان العاقل لا ر بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره فان المراد منه ان من عقل ان يكون بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا كسوف جزئى كان هذا التعقل امرا ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمان اول الحالين محدود الفاظ ليس فيها كثير فايدة ولوحذ فنا لانتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها *تنبيه واشارة* (قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو غير صفة ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا وما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينه تعلق ما لابد منه فانه لولم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى هو قبله ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما الشئ ما يختص لاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالشيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستأنفة ولهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم اووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) *التفسير* لما بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا فى اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض اوصفات هى مجرد اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا اوصفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التى لا يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا اوعمرا فغير معتبر فى بقاء القدرة لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم اوعدم واما الثانى فهو مثل العلم بعدم الشئ حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذى يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم الشئ مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه او بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشئ مخالفا للعلم بوجوده

والاقسام كل واحد منهما مقام الآخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك ثبت ماذكرناه والثانى وهو ان من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لايكفيه فى العلم بدخوله فى الدار عند دخوله فيها الا انه لو كان فى بيت مظلم لايميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لايكون علمه بانه اذاجاء الغد دخل زيد الدار كافيا فى حصول العلم بانه قد دخلها الآن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذاكان علما بمعنى كلى لم يكف فى ان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجدده غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فثبت ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطنب الشيخ فى تقرير هذه الاقسام قال فليس موضوعا للتغير لجزان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لاتؤثر فى الذات ومعناه ان التغير فى القسم الاول وهو الذى يكون مثل السواد والبياض وفى القسم الثالث وهو كالعلم محال واما فى القسم الثانى وهو كالقدرة فالتغير فيما انها من الاضافات جائز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لانفس الصفة التى هى كالقدرة هذا حاصل الكلام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة فى الخارج فاذا جوزتم التغير فى الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان تحدث فى ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك ههنا فلم لاتجوزون مثله فى الصفات الحقيقية واى دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير فى الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذى تعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى العالم فقد ابطلناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير فى العلم تغيرا فى مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع فى قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يساعد على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير فى الاضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لايجوز ايضا تغيره فى هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى فى نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الآخر وماذكره الفلاسفة فى استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا فى سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حججهم على القدح فى علم الله تعالى بالجزئيات *نكتة* (كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك يتبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بهما ذوحال مضافة لاذو اضافة محضة *التفسير* لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية فى الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التى هى مجرد اضافات فقط مثل كون الشئ يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهى صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا فى ذلك وزعموا ان العلم ليس الامجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولابد منه *تذنيب* (والواجب الوجود يجب ان لايكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض بصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى (هو)

هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذا كان مالا يجب لا يكون كما علمت) * التفسير * لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى البارى تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما القضاء والقدر اللذان اورد هما ههنا فيعنى بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذى يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل الجملة وهو القدر * المسئلة السابعة * فى شرح عنايته تعالى فصل واحد * اشارة * (فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع افيضان الخير فى الكل) * التفسير * اعلم ان فى النمط السادس لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل الفاعل فعلا لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح فى كونه تعالى مختارا لاجرم احتاج الى تفسير العناية والآن ايضا لما قدح فى علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف مما لا يستمر ايضا مع القدح فى العلم بالجزئيات لاجرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير الذى ذكره هنا هو الذى ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة فى الاعادة * المسئلة الثامنة * فى كيفية دخول الشر فى القضايا الالهى خمسة فصول * اشارة * (الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان تعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفى القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ افيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا يكمل مؤنتها فى تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها فى حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد وفى الحق اوفرط هيجان غالب عامل من شهوة اوغضب ضار فى امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغنى غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبنى على تقديم تقسيم وهو ان يقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخيرية غالبة فيه او الخيرية والشرية فيه سيان او الشرية غالبة فيه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التى هى مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود يقتضى حصوله واما القسم الثانى فان الحكمة تقتضى حصوله لانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات الغالبة فاذن فى حصوله مفسدة قليلة وخير كثير وفى عدم حصوله عكس

ذلك ويحصل ادنى المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان في ان لا يوجد الخير الكثير حرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال هذا القسم النار فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ المنافع العظيمة الا ويكون بحيث قد تأدي في بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ماهو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطاء في الهيآت النظرية والعملية يكون سببا للضرر في المعاد واما الاقسام الثلثة الباقية فهي غير موجودة لانا اذا تأملنا في احوال اهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واتم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبة عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لاجرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولولا كونها لازمة لتلك الخيرات ولما وجدت ولقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لايستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لاتقولون بواحد من هذين الاصلين فاما انه لابد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذ كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لايفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا للمصادر عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك لان جوابه هو انه لما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة اوشرورا محضة واما انه لابد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا ان لم نقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ماهو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال لايجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اي الاقسام الخمسة المذكورة اي المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة اوشرور محضة اوممتزجة والثاني ان عندنا علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فبينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم ان زلنا عن هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه بناء قاعدة الباب على تصور ماهية الخير والشر فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول اشتهر في السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا ميزنا مافيه من الامور الوجودية عمافيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدميات فاذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان جاسيا لايتأثر عن السكين كان شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حيوة المقتول والى تفريق القاتل بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر عدم ربما يمكن ان يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لاحاجة الى ذلك الاستدلال والاحتجاج لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير بانه لابد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لابد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها الوجود فهذا انما يتأتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الآن فيه فثبت ان الذي ذكروه غير جيد ثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور الا الالم اوما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي ولا خلاف فيه

بين العقلاء بل من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الم وهذا امر عدمى لكن لاخلاف بينهم فى كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذى يفهمه الناس بلفظ الشر امر وجودى واما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للانسان الذى يكون فى السلامة انه فى الخير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام فى العبارات ونقول حال الحيوان لايخلو عن احدى صور ثلاثة اما ان يكون فى اللذة او فى الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازى فانه زعم ان لامعنى للذة الا زوال الالم فاللذة التى نجدها عند الاكل لامعنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التى نجدها عند الشرب لامعنى لها الا زوال الم العطش فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة فى الصيف من الجلوس فى الهواء البارد وفى الشتاء فى الهواء الحار دفع الم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها انا نلتذ بادراك صوت او صورة ندركهما قبل ان يخطر ببالنا وجودهما حتى لا يقال ان الالتذاذ انما كان لدفع الم الشوق ففى هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال الم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا لحقنا بفقدانهم الم حتى يقال اللذة خروج عن المؤلم وثالثها ان كان يلزم ان لايحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم ان يتداووا بالادوية الكريهة ليلتذوا بالاطعمة لانهم ينزلون منزلة من يعذب نفسه لاجل ان يلتذ بترك التعذيب فى الحالة الثانية فهذا ما قيل فى ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعريض للذات او للآلام او لا للذات ولا للآلام فاما التعريض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها امورا ثبوتية لكنا اذا تأملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لامعنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم والذى قال الصحة لذيذة فهى مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها من النفس استحال ادعاء وجودها وسيأتى لذلك زيادة تقرير فى النمط الثامن وايضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية والداخلية لامعنى لها ايضا الا عدم الالم او عدم ما يؤدى الى الالم وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست الا وسائل لدفع الآلام المتوقعة واما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس فى الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد لايقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لايترجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى لانه لما كان الغرض من الاكل والجماع دفع الم الجوع والم الفضلة المخصوصة وذلك حاصل بالكل وجب كون الكل مساويا كما انه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع الم البرد لاجرم لم يترجح نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب فى ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما فى ازالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه او رايحته او شكله او مقارنا به لان كثرة تناوله اورث الملالة والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى فتقرر بما بينا ان الغالب على احوال الخلق اما الالم واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التى هى كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا فى صورة نادرة جدا كالقطرة فى البحر مثل ما عددناه من الالتذاذ بصورة او صوت ماعرف وجودهما قبل ادراكهما ومثل ما يشبه ذلك واما الآلام فكثيرة جدا وان كان بعضها فى غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة وهى الامور التى لاتنفك الانسان عنها فى اكثر اوقاته كالغموم والهموم والخوف والوجل والجبن والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروايح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره وايذاء الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التى لايمكن حصرها لكثرتها واذا ثبت ان الآلام غالبة واللذات الحقيقية مغلوبة فلو كان المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق بحصول الآلام الكثيرة وكان

ذلك اكثر فالشر الغالب لاجل خير مغلوب وظهران الذي ذكروه ان الغالب على هذا العالم الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول للصحة قد بينا انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الآن كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للآلام فهذا هو الشر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لا يكون معروضا للذة ولا للالم فيقول ان هذا لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان البقاء على العدم الصرف كذلك بل ذاك اولى لانه كما لا يصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان البقاء على العدم اولى وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طلاب العلة وهو باطل لان الله تعالى خالق للعالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ اتهم الآن قد اعترفتم بحقيقة مذهبكم وهو انه تعالى مؤثر بالذات فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز تعليله بعلة منفصلة وحينئذ يظهر بما ذكرناه اولا ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى التأويل واين المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار فهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث ايضا عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالام كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه واذ بعد ان من الله تعالى علي بالسلامة في اكثر الاحوال حتى كاني كنت ممتازا عن الاكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية لست اقول الامور العدمية بالالام الجلية والخفية كما عددناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيها ولولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخروية والاكان العدم المستمر اولى * وهم وتنبيه * (واعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الاان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الاانه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام اوالسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر فالوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) * التفسير * الغرض من هذا الفصل القدح فيما ذكر من ان الخير غالب وتقريره انا نرى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور لانها اسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال البدن في الجمال والصحة على اقسام ثلثة احدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبيح والمريض والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا ومعتدلا او يكونان من اهل السلامة فكذا حال النفس في هيآتها ثلثة احدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحقة والباطلة والاخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق الردية فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل ان يقول اما ان تقولوا بان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان اللذات المتوسطين في الصحة والجمال غير غالبة على عدم ﴿ اللذاتهم ﴾

لذاتهم على ما بيناه وان كانت غالبة على آلآتهم والثانى مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لاتصلح داعية الى الخلق والايجاد فبطل ماذكرتموه ثم ان تنزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم ان احوال النفس فى العقائد والاخلاق ثلثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هى الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة فى العقائد هى الغالبة اى النفوس الخالية عن الحق والباطل اكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة فى الاخلاق هى الغالبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة فى محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسم ان اعنى النفوس الفاضلة فى الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الردية الاخلاق كالقطرة فى البحر فكيف يقال الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤل سيأتى فى الفصل الذى بعد ذلك * تنبيه * (لايقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولايقعن عندك انها لاتنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل فانما يعرض العذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) * التفسير * لما ذكر ان الوسط فى العقائد والاخلاق اعنى النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال الانسان ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لايكون لها شئ من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لايكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الردية وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ماقررناه فى الفصل المتقدم وقد ذكر فى هذا الفصل مايدفع هذه الاشكالات فقال لايقعن عندك ان السعادة الاخروية نوع واحد ولايقعن عندك انها لاتنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم والمراد منه انه لاينبغى ان يجزم الانسان بان السعادة فى الاخرة نوع واحد وانه لايمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لايلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثانى وتقريره من وجهين احدهما ان الذى يقتضى العذاب الخالد هو العقائد الردية فاما الاخلاق الردية فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك وتخلص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذا تأملنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذى يحصل اولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردى فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن فى النفس تمكنا بالغا ولاشك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتكه اى قطعه فقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة لها واما قوله ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان الناجى ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة يوم القيامة فى غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التى باشرت الآثام سيتخلصون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون الغلبة لاهل النجاة *وهم وتنبيه*(ولعلك تقول هلا امكن عن تبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على مابينا)* التفسير * هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة فى كيفية دخول الشر

فى القضاء الالهى وعونه تعالى لم يمنع الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذى يمكن ان يكون خيرا خالصــا هو القسم الاول وذلك قد وجــد وبقى فى التقسيم قسم آخر وهو الذى لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهــذا القسم لو رأه عمافيه من الشر لكان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكنا قد دللنا على ان هذا القسم الثانى يجب فى الحكمة ايجاده ولا يليق بالجود اهماله *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم ذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضــا يكون حســنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة جبت التصديق لاجل الغرض العـــام وان كان غير مــلايم لذلك الواحد ولا واجب من مختــار رحيم لولم يكن هنــاك الاجانب المبتلى بالقدر ولم يكن فى المفســدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضــو ويؤلم لاجل البــدن بكليته ليسلم واما مايورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها مايصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات فى مواضع آخر) *التفسير* قال صاحب الصحاح يقــال لا يلتفت لفت فلان اى لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضــاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشئ من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التى اكتسبها الشخص فى الدنيا فانه لما اكتسب اعتقادا باطلة والاخلاق الردية وهذه الاشياء يوجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتــدبيرات الردية الســالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الامع القول بالفاعل المختــار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم انه انقرر الجواب بنــاء على هذا الاصل وقال الوجه فى حسنه انه كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما بينــا لانه لولا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبائح والتصديق موكد للتخويف فلهذا الغرض حسن منه تعــالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعــة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افســاد الجزء لاصلاح الــكل كما فى قطع عضو ابقــاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لســلامة الاكثرين لان نسبة الجزئى الى الكلى كنسبة الجزء الى الكل ولقــائل ان يقول هــذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبنى على انه لابد من التخويف لكن كما يقــال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القــدر فلم التخويف واذا كان الــكلام بالنفى والاثبات فى الموضعين واحدا لم يجز جعل احدهما مقــدمة فى تقرير الآخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاســلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكروا ذلك فقد خالفوا قول أئمة الاســلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقــاب سؤال باطل لان العقــاب ايضا من القدر وغير خارج عنــه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما مايذكرونه من حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدح فى اصول المعتزلة فى الحسن والقبح والوجوب عــلى الله تعالى وقد بينا فى المنطق ان هذه المقدمات غير اوليــة بل محتــاجة الى البرهان تم النمط السابع ﴿ و ﴾

ولواهب العقل جدا بلا نهاية * النمط الثامن * في البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسألة الاولى *
(في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الحسية) قال المصنف رضى الله عنه اعلم ان الشيخ
كأنه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط
بين ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية * وهم وتنبيه * (انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن
ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات
وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له
مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة
مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر لا محالة هناك من المنكوح
والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى
متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد
على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت
فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات
فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر
ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات
الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية) * التفسير * الغالب على اوهام الاكثرين
ان اللذات القوية هى الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات اصلا ومنهم من يعترف بسائرها لكنه يقول انها
ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطل قولهم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة
اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول ان اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان
قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة العقلية في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك
والا لما ترجحت عنده على تلك الثانى وهو ان الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من تحشمه
ولولا ان مراعاة الحشمة الذ والا لما ترجحت الثالث وهو ان الانسان ربما احتاج الى طعام او شراب حاجة
شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا ان لذة الايثار آثر والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان
اذا كان كبير النفس فانه يقاسى الم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة
المبارزين وربما حارب الواحد مع جمع عظيم يقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده
من لذة الحيوة اولانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت ولاجل الرغبة
في ذلك لا يبالى بالموت ويستحقر الحيوة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما
بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في سائر الحيوانات وذكر لها صورتين فالاولى ان
من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة
من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو
عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
بالعقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعى خطابى جدا * تذنيب * (فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول
انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة يكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر
ويقال له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون

لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها) * التفسير * لما اثبت فى الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى اثبت فى هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان الحال التى للملائكة لاشك انها الذ وابهج مما للبهائم وذلك يقتضى كون اللذة العقلية اقوى واعلم انه لاشك فى ان هذا الوجه اقناعى خطابى جدا * المسئلة الثانية * فى بيان ماهية اللذة خمسة فصول * تنبيه * (ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى الشئ ماهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراكه من حيث هو كذلك) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافى بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافى بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ ههنا لفظى الملائم والمنافى وذكر بدلهما تفسيريهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم انا لما عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالآفة والشر وجب ان يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة اولا اما الخير والشر فلهما تفسيران احدهما ماذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودى والشر هو العدمى فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم ولكن ذلك باطل قطعا اما فى اللذة فلانه يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء اوتبردها بالثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الوجود ولزم فى سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية ان يكون كذلك لذات وذلك مما لاخفاء فى فساده اللهم الا ان يقول قائل انا نسمى هذه الاشياء باللذة فانا لانازعه فيه اذلامشاحة فى العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التى حاولنا تعريفها فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضرورى حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك واما فى الالم فلان العدم لايكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم ومايكون وسيلة اليه واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة ومايكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم ومايكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتهما بشئ ثالث فلابد من ذكره لننظر فى انه هل هو جيد ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول فى الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول شئ لشئ من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له اى يمكن اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنفوس الردية والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذى ذكروه اللذة والالم ليس بجيد وايضا وقوله فقوله اللذة ادراك ونيل لكذا فيه بحث آخر وهو ان لفظة النيل لاشك

﴿ انها ﴾

انه هاهنا تجوز وتحقيقه الادراك واذا كان الادراك نفس كونه حاصلا كان ترك هذه اللفظة المجوز بها اولى والتحرز في هذا الباب عما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا لان تصورهما من اجلى التصورات واظهرها فلو اورد ما المراد من الحد والرسم تعريف الخفي بالوضح فاذا كان كذلك كان تعريفهما بما بين الماهيتين خطأ فاما قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك لخيرين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوة فلان الملائم الملمس لها والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكها لذة واما شهوانية الغضب فان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا آخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور اكثر من رغبة الآخر فيه ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شئ واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان نقول انا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميز بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا انا حين ما كنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكنا لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لا بد من اقامة البرهان على ان احدهما نفس الآخر او غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا * وهم وتنبيه * (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مع فصة غير خفي التدريج لذة عظيمة * التفسير * الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لاشك انهما من الامور الملائمة ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد الادراك للملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حالته الطبيعية لذة عظيمة * تنبيه * واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شائعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمر مع ان الحلو ملائم والحامض مناف واجاب عنه بانا لا نسلم بان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر بالنسبة اليه في ذلك الوقت شر فان اشتهاءه المر والحامض انما كان لحصول اخلاط ردية في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض ليقطع ذلك الخلط وكذلك القول في الجانب الآخر * تنبيه * ان اردنا ان نستظهر في البيان مع غنى عما نقف عند اذا لطف افهامهم زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذ عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما عنه الان يكرهه * التفسير *

لما اوردالاسؤلة على الحد الذى ذكره للذة واجاب عنها ذكر فى هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شئ من الاسؤلة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضادة لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق فى هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذى بمقدار مايكرهه الآن * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى اومعوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة اوزال العائق عظم الالم) * التفسير * لما بين ان الملذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا فى بيان ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا يتألم به اما لسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالم العظيم لسقوط القوة المدركة اولحضور العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم من الاحتراق اما لو انتعشت القوة وزال العائق حصل الالام العظيمة * المسئلة الثالثة * فى اثبات اللذة العقلية ثلثة فصول * تنبيه * (انه قد يصح ثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذ لم تقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز لا يقع عنها باعث لاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) * التفسير * البرهان اما دل على وجود لذة والم ويكون الجزم حاصلا بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان فى الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب الآفات المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز عن المناولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة فى اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الالام العقلية القدح فى وجودهما * تنبيه * (كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجرد عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم مابعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وماسلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقل لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول ومايتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالى حق بيان الشرطية مابينا ان اللذة ليس الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك الموجودات كما هى وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لانا بينا فى النمط السابع ان النفس لا يتوقف على البدن لا فى ذاتها ولا فى ادراكاتها لمدركاتها واما المطلوب الثانى فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة الى الكنه فان الادراك العقلى يتوغل فى كنه الشئ ويميز بين الماهية واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسى والجزء الفصلى

وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت وتميز بين الخارجي اللازم والمفارق وتميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وبين ما لا يكون بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في اعماقها ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي اقوى وثانيها هو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك حجة ولا برهانا اصلا بلى لو انكم سميتم هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذه المطالب هو ان النفس قبل الموت قد يكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك العذر لان الادراك لما حصل استحال ان يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بلى لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه ينفتح عند ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس وان كانت لا تأبى عن قبول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة فلا جرم لعدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء في تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا يشك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله تمثلا لا يمايز الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بالاشياء واما قوله فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاشياء كمال للقوة العاقلة واما الامور الثلاثة التي قدمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة بعد المفارقة واما قوله والادراك العقلي خالص الى الكنه الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة

خطابية لا برهانية واما قوله فنسبة اللذة العقلية الى آخره فالمراد ظاهر * تنبيه * (لانك اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) * التفسير * المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم منضمة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشتاق الى اكتسابها كالاشتياق الى اكتساب اللذات الحسية والجواب انا لا نجد اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلما بينا انه متى فقد الذوق لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم تقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان الشئ حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه * المسئلة الرابعة * في اثبات اللذة العقلية فصل واحد * تنبيه * (اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) * التفسير * لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الآلام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيآت ردية منافية لكمالاتها فاذا فارقت البدن احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيآت الردية وكان ذلك جاريا مجرى عضو تمكن منه سبب الالم الا انه حضر ما يعوقه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلي فوق الم النار الجسمانية ولقائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيآت الردية في النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان * المسئلة الخامسة * في اقسام الشقاوة العقلية فصلان * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يتعذب بها التعذيب) * التفسير * قبل الخوض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل او متصفين بها عن التقليد او متصفين بالعقائد الباطلة او لا يكونوا متصفين بشئ من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الردية او يكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولا بد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن نأتي على شرح ما ذكره فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا في القوة النظرية او في القوة العملية فان كان واقعا في القوة النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلثة احدها المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي عن العقائد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا يمكن زواله ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك لاجل انه حصل في النفس اخلاق ردية فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقائل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغير احوالها او لا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل في النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الردية ينقطع وان ادعيت ان احوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا تتغير واحوالها بحسب القوة العملية يمكن ان تتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة التي دلت على هذا الفرق * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بمنجاة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) * التفسير * لما بين في الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة ﴿ بالعقائد ﴾

بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد فى تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فاشتياق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها فى العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا يتمكنون من تحصيلها ولقائل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجداله على قسمين احدهما ان يكون عالما بعدم وجدانه له والثانى الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون فى عذاب وعنا والثانى لا يكون فى العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا جرم ما وقعوا فى الحزن والغم بسبب فواتها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت ابدانها اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا اولا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك فى هذه الصورة جاز فى سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا يكون مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثانى وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها فى السعادة والشقاوة * المسئلة السادسة * فى اقسام السعداء اربعة فصول * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا رضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) * التفسير * اراد بالعارفين المستكملين فى القوة النظرية وبالمتنزهين المجردين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكملت لذتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل * تنبيه * (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ) * التفسير * البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هى حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين فى الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله واستغراقها فى معرفة الله من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها * تنبيه * (والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه ابا لم تقنع لانتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) * التفسير * هذا الفصل غنى عن الشرح * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا اوما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا) * التفسير * لما تكلم فى احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم فى احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة الدائمة

من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد الموت معطلة بل لابد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجسام السماوية وتتخذها آلات لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجدة لها جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر او يبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محالان احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان توجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان في فساد العالم كالطوفان وغيرها نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤهما فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص * المسئلة السابعة * في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة فصلان * اشارة * (اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون ممثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فشيء آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فاذا كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة) * التفسير * مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكمل الموجودات وادراكه لكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول اتدعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه له او يعترفون

بكونه مغايراله لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه وان كان الثانى فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لايجب اشتراكهما فى الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما فى هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لابد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه اتم كمالا كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم فى العلم به تعالى وكذا القول فى النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهى مبتهجة بالبارى تعالى وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الحاضرة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة فى محبة الله على ما سيأتى تفصيل درجاتها فى المعرفة فى النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتى الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة فى محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من يتخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هذه اللذات والالام متعاقبة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذ عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية * تنبيه * (فاذا نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اواراديا اليه اذا مافارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هو به عناية فهذه جملة وستجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلات) * التفسير * اعلم ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة تقتضى حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابى وللشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعها فلا فائدة فى اطنابنا فيه

❀ النمط التاسع ❀ ❀ فى مقامات العارفين ❀

قال المصنف رضى الله تعالى عنه هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفيه ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام فالاول فى كليات هذا الباب والثانى فى كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث فى شرح احوالهم القسم الاول فى الكليات هذا الباب خمس مسائل * المسئلة الاولى * فى بيان فضيلة العارفين على الاجمال فصل واحد * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت) * التفسير * الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين وعلو درجتهم فى الحيوة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم فى الحيوة الدنيا فكأنهم عند كونهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكمالاتها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد به السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهى الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكرها من ينكرها و يستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك اى نحن نذكر تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما تقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التي تمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هى كالاحاجى فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشئ وحده لا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان كان ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعلومة ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا يرى ان من وضع لفظى السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت ظاهره يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم اجرد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام و بابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذى قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية الا ان فذيهم فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به شئ من الاغراض العملية * المسئلة الثانية * في بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد و المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) * التفسير * السعداء احوال ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثة واما فى العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق فى محبة الله ومعرفته * المسئلة الثالثة * فى غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد * تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة لتجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسلمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة و بيان غرض غير العارف منهما اما الزهد فطلوب غير العارف منه ان يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفات القلب الى ما سوى الله يمنعه عن الاستغراق فى محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ما سوى الله دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر اختار لا محالة ترجيح الاشرف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل و بما سواه متضادان والاشتغال به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على كل شئ غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى وهى صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله مستحقرا الا من حيث انه من مخلوقات الله فانه محض الشر الهالك بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاجرة فى الدار الآخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الجسمانية ﴿ مرتاضة ﴾

تاضة منافية للامر الذى هو مطلوب النفس وهو الاستغراق فى ذات الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة اياها فحينئذ لاتكون عائقة لها عن افعالها ولامانعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها والحاصل ان الزاهد والعابد يشتركان فى ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات فى الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات فى الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى متابعة والثانى يسمى اجارة * المسئلة الرابعة * فى انه لابد من وجود النبى فصل واحد * تنبيه * (لمالم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الاعشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لوتولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان ممايتعسر ان امكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انهامن عندربه ووجب ان يكون للمحسن والمسىء جزاءمن عندالقدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود فكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيماهم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم فاستقم) * التفسير * لماشرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولاثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول فى هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهى الدلالة التى تحتج الفلاسفة بها على انه لابد من وجود النبى لانه لماكان اجل البشر العارفين وكان النبى اجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبى عليه السلام دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لايكمل معيشته الاعند اجتماع اشخاص كثيرة منه فى موضع واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الاعند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الاعند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لابد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرايع من عندالله تعالى ثم لابد وان يكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى وهى ان الانسان لايكمل معيشته الاعند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعى لاطبيعى والشخص الواحد لايمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لابد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذاك وذلك يهيئ الات الزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع واما الثانية وهى ان الاجتماع لايكمل الاعند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضى فواتها عن الآخر وذلك يقتضى وقوع العداوة فى قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولاشريعة ضابطة والا لأدى الامر الى اثارة الفتن العظيمة واما الثالثة وهى انه لابد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولاوجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لماحصلت تلك الشريعة واما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بمايدل على كونه آتيا بتلك الشرايع من عندالله فظاهر ايضا والالم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولماكان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لايحصل الابعدالعلم بوجود اله مثيب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة امر الشارع فى ضبط مصالح العالم لماكان هو الترغيب فى الثواب والترهيب عن العقاب وجب العلم اولا بالاله المثيب المعاقب واما الخامسة وهى وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لماكان العلم بالاله ضروريا فى حصول مصلحة العالم فلابد من شئ يذكرهم تلك المعبود وماذاك الا العبادات البدنية فانها لامحالة يذكر المعبود فلاجرم وجب فى الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة فى اليوم والليلة خمس مرات حصل لامحالة للمصلى بذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير سبب الاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذى هو سبب بقاء

حيوة النوع الانسانى فهذه فائدة هذه العبادات فى الدنيا واما منافعها فى الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة ...رين المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهى التى ذكرنا فى الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعانى قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما فى هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل فى الآخرة ومتى وقفت على هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ يتجلى لك من افق الجناب الالهى ما تبهرك عجايبه واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفائدة فى هذه الشرايع عرفت انه لابد لك من ان تقيم غيرك عليها وان تكون مستقيما فيها والقائل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على الله تكوينه وايجاده كما يقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اى لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود النبى لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا باطل ايضا لانا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله فى هذا العالم فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبى اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عنى به معنى آخر رابعا فلابد من بيانه حتى يمكننا النظر فى صحته وفساده واما قوله لابد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرايع من عند الله فهذا ايضا غير لايق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين فى النمط العاشر ان السبب فى تمكين الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات وسلم ان تلك القوة قد يحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا بان الرسول يدعو الى الخيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبى وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله اياه وهذا مبنى على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول فى زجر الخلق عن المعاصى لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم فى عقاب العاصى ان النفوس التى اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انه لا يصل اليها فتقع فى العذاب فاما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسى ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب فى وقوع امثال هذه الكلمات فى السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بمحض مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين فى اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم * المسئلة الخامسة * فى ان العارف يريد الله تعالى لا لشئ غيره * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر ما فى العبادات من المنافع شرع ههنا فى بيان ان العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم او لانه يريد الله لله لا لغرض سواه ومن الناس من احال القول بذلك فزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فمعناه ان العارف يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم وثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ برهن فى اول النمط السادس ان كل مريد فلابد وان يكون حصوله اولى له من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك (الاولوية)

الاولوية وهى تلى هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هناك ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لله لا لشئ سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما سواه اتم وربما انتهى الامر فى ذلك الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد فى الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففى تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو فى هذه الحالة غافلا عن كل ماسوى الله تعالى استحال ان يكون محبا لشئ سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل فى هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن كل ماعداه واما الذى احتج به المنكرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالحصة الا يا ئدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشئ سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا تلخيص الكلام فى قوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره واما قوله ولا يؤثر شيأ على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فانا ان قلنا الحق الاول ليستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اى معنى ماقلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين وتصير كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم فى ارادة العارفين تكلم فى تعبدهم واعلم انهم فى ذلك على ثلث طبقات فالطبقة الاولى فى الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشئ آخر والطبقة الثانية وهى التى تلى الاولى فى الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهى كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهى آخر درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك الانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولان فمطلوب احدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روى فى الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ماوصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلام اريد ان تشرفنى بان تنسبنى الى نفسك فنزل سبحان الذى اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا داخلا فى الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة اورهبة لابد من تقييده بالرغبة فى الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه عرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل * اشارة * (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى

ومشرب هنى ومنكح بهى واذا بصر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبة وذبذبة والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) * التفسير * المخدج الناقص ومنه حديث على رضى الله تعالى عنه فى ذى اليد مخدج اليد اى ناقص اليد الاوزار عن الشئ العدول عنه اغلق الرجل اظفاره فى الشئ اى انشبها فيه حوله الله الشئ اى اعطاه وملكه طمح بصره الى الشئ ارتفع وكل مرتفع طامح القبقب البطن الذبذب الذكر شجون الاودية طرفها واما المعانى فظاهرة غنية عن التفسير *القسم الثانى* فى الرياضة وفى كيفيتها احد عشر فصلا *اشارة* (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) * التفسير * اعتلقه اى احبه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد فى ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص كذلك يسمى مريدا والتحقيق فى هذا الباب ان طالبى هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا فى طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال فى ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التى مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا علما او مارسوا بحثا ونظرا حتى انهم فى حال سذاجيتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما فى سماع او فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلايقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا اعنى ان يكون باصل فطرتها جبلت على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبى هذه الطريقة لا مزيد عليها والرياضة اللايقة بكل واحد منها غير اللايقة بالاخرى ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية انا بينا فى سائر كتبنا انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية فى النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين طرفى الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعنى التى حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتى حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر فلاجرم يخالف كل واحد منهما الآخر فى الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاولى له فى الاكثر الحركة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل ان يكون له من يهديه وعن الضلالات يقيه ولا مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع فى المتالف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية مما لصاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة النفسانية يتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر فى جانب الفطرة بالضد من ذلك (واما)

واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة المقدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في ان رياضاتها القلبية يجب ان يكون زائدة في الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عايقا لكن لابد من المحافظة على وظائف الفرائض لئلا يتعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة القلبية واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لاينبغي ان يشتغل اولا الا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا مرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها *اشارة*(ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لماالحزبه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) * التفسير * الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملا ثمة له اذ لولم يكن كذلك مانجعت فيه الرياضة اصلا لان تأثير الرياضية ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لايكفي في حصول المطلوب بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم يفد الرياضة سعادة اصلا لكنها يفيد السلامة لان العلائق بدنية متى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلابدله من شيخ محقق محق في سالك اما المحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اعوج وكيف استوا الظل والعود اعوج واما المحق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدى به اتم واما السالك فلان الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين واخرى بالسلوك والاول لايصح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذامال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لتعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لايتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الا مايفره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لابد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فهو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا اوجاها اوصيتا اواستعلاء على الغير اواستكثارا من العلوم الالهي لاتكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غيرمألوفة والانفطام عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غيرالمألوفة

لاشك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات واولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة يذهب الفطنة و تزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه ايضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لابد من اصلاح امر الغذا وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلئلا يمنعها باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون امداده للاعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب ويبسط النفس لما ان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متدارك كما لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان يكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس يشتغل بتأملها فيزيدها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش ولمثل هذه العلة كلما كان اللون اقرب الى البساطة والصفا كان اولى وهو البياض اليقق ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه السلام واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه تشوق صاحبه الى معرفة الله مع الامان من توارث الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لا مع الامان من الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقايق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة واما الثاني فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الامان عن غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وايضا فالاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين ومافيهما والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة اوغيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شئ فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لائقا باحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه اما التقليل من الكلام فهو شاق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها ما يكون مساقة لا يمكن حركاتها الا بتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفات لما في الضمائر دون غيره واذا كان كذلك فيكون الداعي باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلاجرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل مافيه من المضار والضابط فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا (النفس)

النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روى ان الصديق رضى الله عنه يمصمص لسانه و يقول هذه التي اوردتني الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق و نسبته على حب المحاكاة لئلا ينحط مرتبته في شئ عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ما لغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين اوفى الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يتشبه بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا و يتشبه بالملوك والاغنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والآخرة واما المشمومات فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعار بشئ من الطيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسة امدادا بينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب واما الملموسات فن جملتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير ان لا يحصل شئ من الآفات التي هي اقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذائها اصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات و يجب ان لا ازاد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في ثلثة امور الاول تنحية ما دون الحق عن متن الايثار ويعين عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينتفع به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اجل لا بد وان يقنع من المريد في مبدأ الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو منعناه عن الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري اولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياء قنطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولا بد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روى عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني آدم الا و ولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يارسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله اعانني عليه فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا يكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم يكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها والا صارا معا بعين للعقل متصرفين في الامور

المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملها في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا كلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما تعين الآخر حتى يصيلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلابد من سبب مذكر وماذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قايل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهى كالامور الخارجة المتممة ولابد من شرحها اما كون القايل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان اولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولابد مع ذلك من قيد آخر لينتفع به في مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فالنفس لكونها من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هى لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح لها شئ من مبادى جلاله وكبريائه فانها هناك يتلاشى ويضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول اواعبر الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذى حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذى لم يصل اليه ولم يحطه بقى مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول وآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما لم يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها اتم ولاختلاطها تحس بها كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة معنوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعى واقلعى والمطابقة في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك سبيلا قليلا والحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التى يجدها منها اكثر كثيرا عما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل مالم يسم فاعله مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلعى ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا ارض ويا سماء مشعر بنفاذ امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ امره فيها كان بالعظمة اجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض باسقة للماء لم يبق شئ من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق (الفاضلة)

الفاضلة لكنها لكونها متنازلة لاحوال النفس لا للامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما فى الآية الاولى فظهر بما ذكرنا انه كيف ينبغى ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة واما كون النغمة رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اى رقيق وانما يجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا يشتغل النفس عن غيره لان النفس يشتد اشتغالها بالمدركات القوية و يذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجانى وقد يسكن الغضب بنقر اوتار الملاهى على الطريقة التى تسمى بردة بوسليك و بردة نشابور واما الخوف والغم فيعالج بما يثير الغضب و بنقر الاوتار فى الطريقة التى تسمى بردة حسينى واقول لاشك فيه ان الانسان يختلف اصواته عند اختلاف احواله من الرضاء والغضب والفرح ولاشك ايضا فى ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان فى هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان فى مقام الخوف من الله تعالى واردنا ازدياده فيه استعملنا الالحان المشجية وان اردنا نقله الى الرجاء استعملنا الالحان المطربة وان اردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية استعملنا الالحان المناسبة لذلك واما كون القائل على سمت رشيد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون القائل زكيا ان الزكاء اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك الحالة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذى هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئى التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكر فكأنه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كالتحديق للمبتدئين وقد يكون سهلا كالتحديق ممن كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثانى العشق العفيف فان العاشق اذا عشق فانه يكون مترصدا لاحوال معشوقه فى حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن ابدا الى استقراء افعاله وتصفح اقواله فيحصل له بذلك ملكة تلطيف السر ولذلك يحكى انه رؤى مجنون بنى عامر فى المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلنى حجة على من يدعى محبته وهذا آخر غرضنا من شرح هذا الفصل * اشارة * (ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض) * التفسير * عن كذا اى عرض الخلس التسالب والاسم الخلسة بالضم ويقال الفرصة خلسة وومض البرق اى لمع لمعانا خفيفا ولم يعترض فى نواحى الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة كأنها البرق فى سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل وقت فانه محفوف بوجد اليه وهو فى الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع فى مبدأ الامر تكون قليلة فاذا امعن فى الارتياض كثرت * اشارة * (ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امر افغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ) * التفسير * الايغال السير السريع والامعان يجب البعير اذا عطفت رأسه بالزمام وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا امعن فى الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع فى غير وقت الارتياض و يصير بحيث كلما لمح شيئا انعطف منه الى جناب القدس كما يحكى ان واحدا من السالكين سمع رجلا يبيع الخيار ويقول الخيار عشرة بحبة فشهق

شهقه فقال اذا كان الحيا رعشرة بحبة فكيف حال الاثمار * اشارة * (والعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته و فيتنبه جلسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستفز غاشية وهدى للتلبيس فيه) * التفسير * استفزه الخوف اى استخفه وقعد مستوفزا اى غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنح له شئ من تلك الاتصالات اضطرب واما الآن فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها امر عظيم اضطربت وتعلقات بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقراء يصحح هذه القضية * اشارة * (ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا وتبلغ له معارفه مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا) * التفسير * الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار اسف على ما فاته وتأسف اى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه فى حصولها لا بحسب مشيته ثم انها تنقلب مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة * اشارة * (والعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) * التفسير * ظعن اى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدنية عند العروج كهى عند الرجوع واما الآن فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيرجع الى الحضور عند الخلق * اشارة * (والعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) * التفسير * يقال سنى العقدة فتسنت اى حلها فانحلت والمعنى ظاهر * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) * التفسير * قال المحققون من اصحاب الطريقة ما رأيت شيئا الا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى ما رأوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) * التفسير * در يدر درورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية لجانب القدس فينتقش فيه النقوش المطهرة ابدا وله بسبب تلك النقوش لذات عقلية ابدا ولكنه يكون فى هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى زينتها وهناك يحق الوصول) * التفسير * هذا المقام آخر مقامات السلوك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول * القسم الثالث * فى احكام العارفين * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكنه على الحق خلاص) * التفسير * اشتغال الزاهد بتنحية هذه ما دون الحق عن متن الايثار اشتغاله بغير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعدامه وافنائه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد يكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه لان الفرح بكون النفس مترتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المعشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق * تنبيه * العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع ما هو جمع صفات الحق للذات المريد للصدق منتهى الى الواحد ثم وقوف) القدوفق (المصنف)

المصنف فى هذا الفصل حتى جمع فى هذه الفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لابد وانهم كلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهوا تها ولايزالون فى كلفة وتكلف من ذلك الى ان تزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الاان منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم الان ليس الامحو ماسوى الله عن القلب ثم اذا شموار احية الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقوالبهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لايزال يشتد انسهم بالرفيق الاعلى والكأس الاوفى الى ان يصير الالتذاذ بماسوى الله تعالى مستحقرا عندهم فى جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات التى كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهى فى لسان الحكمة درجات الرياضات السلبية وفى لسان محقق الصوفية درجات التخلق بنعوت واما درجات الرياضات لايجابية المسماة عند المحققين بالترقى فى مدارج الكمال فهى التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك ان يصير الانسان رؤفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لاتخلو عن الفرق والجمع واما الفرق ففيما سوى واما الجمع ففى الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجلال ونعوت الكمال كانت فى الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور لقى حسين بن الخواص فى البادية وساله عن امره فقال اروض فى مقام التوكل فقال الحسين اذا افنيت عمرك فى التوكل فمتى تصل الى الله فاما الجمع التام فلايكون الابالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لايبقى نظره الى نفسه ولاالى اشتغاله بالله ولاالى استغراقه فى الله فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض فاعلم ان هذه الفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التى لخصناها واما قوله ممعن فى جميع الصفات هى صفات للحق فاعلم ان قوله ممعن خبر عن العرفان كأنه قال العرفان مبتدئ من كذا ممعن فى كذا واما جميع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه * تنبيه * (* من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ماقبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف عنها المقال غير الخيال فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) * التفسير * لما ادعى فيما تقدم ان الشيخ نزهة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق نبه اعاد هذا الكلام ههنا فى معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك المعرفة فقد قال بالثانى لانه مطلوبات بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى انه لوامكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لماكان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهنالك درجات ليست اقل من درجات ماقبلها فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور عماسوى الله واذا كان ماسوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر فى الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناه ولايزال العبد يترقى من بعضها الى بعض والشيخ لما تكلم فيما تقدم فى منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر فى الله ليست اقل مما تقدم واما قوله لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لاتوضع الاللمعانى المتصورة ولما لم يكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلوامكنهم ذلك لكن الانسان لايخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعانى الااذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لايتصورون تلك المراتب واذ كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد الى ان يصير من الواصلين الى العين لامن السامعين للاثر * تنبيه * (* العارف هش بش بسام يبجل الصغر من تواضعه مثل مايبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ماينبسط من النبيه وكيف لايهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لايستوى والجميع عنده اسوية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) * التفسير * رجل هش بش اى رخو لين يقال الجمع هم سواسية مثل

تنبيه اى اشاد والمعنى ان العارف يكون هشا مع كل احد اما كونه هشا فلانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم بدوام علمه به فلا جرم العارف هش ابدا سواء كانت الاحوال العاجلة الموجبة للفرح او للترح واما عدم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله والكل سواسية فى ذلك ولا جرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل يحكى ان شخصين من هذه الطائفة بديار باطين المسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل احدهما الآخر عن غرضه فقال نصب شبكة لعلى اصطاد تركيا فقال الآخر لكى لا اصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد فى مقام التصرف والصعود من الخلق الى الخالق والآخر كان فى مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق * تنبيه * (العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا راح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغله بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله تعالى ببهجته) * التفسير * الهمس الصوت الخفى والحفيف حفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر اذا راح سره اظهره والمعنى ان العارف لا يحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول وذلك عند الذهاب الى الله تعالى لان احساسه بغيره وان قل يشوشه ويصده عن الغرض فبمقدار شدة رغبته فى الغرض يكون نفرته عن كل ما يصده ويقطع فاما الثانى فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس فى غاية القوة فيكون وفيه بالجوانب واسعة لها ولا يكون التفاتها الى الجانب السفلى مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوى بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادى العالية يقوى وينشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى واقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال فيتسع للجانبين والمرتبة الثانية ان لا تتسع للجانبين لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لا خبر لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول فى الاتصال * تنبيه * (العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله) * التفسير * فى الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اى لا يهمه تجسست من الشئ اى تخبرت خبره حسب الاخبار وتحسستها اى تفحصت عنها استهواه الشيطان اى استهامه جسم الشئ اى عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همة فى البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله فى القدر ولكن يعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد لقوله عن هب ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على صفات اربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والآخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثانى كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شئ ما خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا لان من لا ينفعل اقوى واشرف من ان ينفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا والاستغراق التام فى الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى

واقرب الى ان يكون قبل ما يخف عليه بهوه وقد يختلف هذا في عارفين وفي عارف بحسب وقتين قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير اثر فته النعمة اى اطغته رجل نغل اى فاسد النسب يتعقله كل شئ اكره ارتاد اهتز من النعمة الخطوة والحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والردى من احوال الدنيا وذلك عند ما يكون الخاطر بباله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شئ الى احسنه وذلك لامرين احدهما ان الاحسن عناية الله بها اتم وكلما كان عناية الله به اتم كان عناية الانسان به بحيث ان يكون اتم لا من حيث هو هو بل من حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله وثانيهما ان العارف اذا استأنس بالكمال الحق في العقلى ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان اكمل كان الى تلك المقامات اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف في عارف واحد بحسب وقتين * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف * اشارة * جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع اليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له) * التفسير * قال رضى الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المتساهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث التى يشتمل عليها هذا الفن ضحكة للغافل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد فى قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه لا لنقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطاليس حيث قال من اراد الشروع فى هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى هذا آخر الكلام فى هذا النمط ويتلوه النمط العاشر فى اسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى * النمط العاشر في اسرار الآيات *

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق فى امور اربعة (ا) فى سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) فى سبب التمكن من الافعال الشاقة (ج) فى سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب (د) فى سبب التمكن من التصرف فى العناصر * المسئلة الاولى * فى سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك نفسه عن القوت المرزو مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) * التفسير * قال رضى الله عنه القوت المرزو اى المنقوص قال صاحب الصحاح مارزأته ماله اى ما نقصته وارتزأ الشئ انتقص واما قوله فاسجح قال صاحب الصحاح يقال اذا سألت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة فى الطبيعيات * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) * التفسير * قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى فى المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله فى هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا تتفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية يشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تأثير الحرارة فى تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها فى تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل فى الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التى تتحلل بالحرارة الغريزية اولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف العذر المذكور * تنبيه * اليس قد بان لك

ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها ههنا هيآت الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت ينال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية) * التفسير * لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيئة ولا في النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية سببا لان ينزل منها الى القوى الطبيعية هيآت مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة ولا استبعاد ان يتقوى عند استكمالها على حفظ المزاج لاصلي عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني * تنبيه * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن التصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعة)* التفسير * قال رضي الله عنه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فيقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة اولم يحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم يتفرغ لافعالها فلا جرم وقفت هذه الاحوال الطبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل في المرض الحار حرارة غريبة محللة وهي غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار انحاد حركات كثيرة بدنية وهي محللة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اعراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحيوة والقوة والصحة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل ان يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في النضج والتحليل اما ان تكون بالاختيار اولا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها ففي حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون لليلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله في محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحلل واعلم انه (ليس)

ليس له الغرض من هذه المصاعب ان ينقطع بجحد هذه الاسباب بل ان يحصل قطع المنكر بامتناعه وقد ذكرناه قد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة * المسئلة الثانية * في سبب التمكن من الافعال الشاقة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن الشرح * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه و يحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فيحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند الخوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاوات القوى التي تعرض له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) * التفسير * قال رضي الله عنه المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العز خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما يختلف حاله بالشدة و الضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا عجب لو صار الامر في حق العارف كذلك فاذا عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة وحاصل الكلام انا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما يقولونه في اثبات القوة القدسية وهو انا رأينا احوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان منتهيا الى من لا يفهم شيئا الا قليلا قليلا فلا يستبعد الوصول في طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء في اسرع وقت وكذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد الوصول في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة * المسئلة الثالثة * في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن التفسير * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام ثم وقع اما صريح ذلك او رؤيا او تعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم يتبين له ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين واما بيان المقدمة الثانية فهو انه لما صح ذلك في حال المنام لم يمكن القطع على

استحالته حال اليقظة بل لو قدرنا ان الناس لم يجربوا وقوع ذلك فى النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم اشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان جمعا من الاذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا ثم ان واحدا منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل والناقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم ازال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبان يكون ممكنا حال اليقظة اولى واعلم انا لا نستدل بصحة احدى الحالتين على القطع بصحته فى الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأى الاخلق والاحرى * تنبيه * (قد علمت مما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى ثم قد تنبهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانما تنال تلك العلاقة كمالا ما فقد صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك لظهور رأى جزئى وآخر كلى ويجتمع لك مما نبهت عليه ان الجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا) * التفسير * قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما ذكر السبب الاجمالى شرع الآن فى ذكر سببه على سبيل التفصيل اعلم ان ذلك مبنى على مقدمتين احدهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلى واما النفوس فعلى وجه جزئى وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالحركات من تلك العقول والنفوس وما المقدمة الاولى فهى التى تشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلى لان جميع الجزئيات منتهية اليها فى سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان للفلك نفسا هى قوة جسمانية وهى مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على ان العلة القريبة لتلك الحركات هى النفس وعرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما حصل فى هذا العالم من الجزئيات وهذان الاصلان قد مر تقريرهما لكنا اعدناهما للتذكير ثم ههنا امر آخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيئا ثالثا وهو ان النفس الناطقة يعنى انه ليس بجسم ولا جسمانى فى ذاته لكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك العلاقة يستفيد كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التى لنا وان لم يكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق بابداننا ولاجل ذلك التعلق يقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى فى النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير ايضا فجميع الجزئيات التى تحدث فى هذا العالم معلوم للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية ولنرجع الى التفسير اما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى فاعلم ان المراد من النفس ههنا العلم فقوله الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا كليا اى الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد تنبهت ان الاجسام السماوية الى قوله فى العالم العنصرى فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية وارادات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية فى هذا العالم العنصرى واما قوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله زيادة معنى فى ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال اى ان كان ما يلوحه ضرب من النظر حال كونه مستورا ويمكن ان يكون مرفوعا صفة لقوله ضرب من النظر مستور الا على الراسخين وهو كذا وكذا كان حينئذ (كذا)

كذا وكذا واما قوله ليظهر رأى جزئى وآخر كلى فاعلم ان المراد منه بيان ماادعاه من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة الجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات ويكون هذه النفس الناطقة متغيرة منفعلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين احدهما الرأى الكلى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ جارية مجرى الافعال الانسانية فان التى يكون مبدأها التعقل ثم التخيل اشرف من التى يكون مبدأها مجرد التخيل واما قوله وجميع ذلك م نبهناعليه ان الجزئيات فى العالم العقلى نقساعلى هيئة كلية وهى العالم النفسانى ونقساعلى هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التى فى عالمنا هذا معلومة للعقول على وجه كلى وللنفوس الجسمانية على الوجه الجزئى الذى يحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الان حاضر او غير حاضر واما قوله والنفسان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول وللنفوس وكان ربما خطر ببال احد ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدا فالشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعنى ان علم هذه العقول بالجزئيات كما انه حاصل ابدا وكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها علل هذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدا فهى عالمة بهذه الجزئيات ابدا فالعلمان موجودان معا لاتقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادى فاذا كانت المبادى عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ماسيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة *(ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكران يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدك استبصارا)* التفسير * لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن فى تقرير المقدمة الثانية وهى ان انفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادى ثم بين هذه المقدمة فى هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادى لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك الاتصال حاصلا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا* تنبيه *(القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لايرى ولايسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس مايعتد به)* التفسير * قال رضى الله عنه الآن شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ماذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لايمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلايمكنه استخدام القوة المفكرة ولايتمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا فان اشتغال النفس بما هى مستبدة به يمنعها من اعانة سائر القوى على افعالها فلاجرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التى لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال مايكون مستغرقا فى تخيل اوفكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لايشعر بشئ من ذلك * تنبيه * (الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت (٥٩) صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد

دون المتوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيا. وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حالي ارتسامها فيه من المحسوس الخارج اوبقائها مع بقاء المحسوس اوثباتها بعد زوال المحسوس اووقوعها فيه لامن قبل المحسوس ان امكن)* التفسير * هذه مقدمة ثانية للمطلوب وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم و بينا انه يحصل فيها صور الامور التي يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم يبق في الخارج وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة واعلم ان للصور المرتسمة في الحس المشترك في الاجسام فيها اربع درجات في الاحساس بها احدها ان تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلثة الاول واما القسم الرابع فلابد فيه من دليل آخر * اشارة *(قديشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولانسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن اوسبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قدينتقش ايضا من الصور الحائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة)* التفسير * قال رضي الله عنه لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لايدل على احساس الحس المشترك بما لاوجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لابد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى وتقريرها ان المرضى والممرورين يشاهدون صورا محسوسة معانه لايراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون معدومة اوموجودة لاجائز ان تكون معدومة لان العدم نفي محض والنفي المحض لايكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاماتكون موجودة في الخارج اولا في الخارج والاول باطل والالرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فامان تكون موجودة في النفس الناطقة اوفي قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لاتدرك الجزئيات ولاترتسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد شاهد ذلك بالليل ولان البصر لايدرك الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قديشاهد صورا لاوجودلها في الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ماوردت عليه من الخارج وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صورا مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة اوركب القوة المتخيلة صورا ارتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال وكذلك لا بأس بان ينتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال اوالصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيهما قريب من الحال بين المرايا المتقابلة وللقائل ان يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر اوالمسموع ان لايكون موجودة في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لايكون لكم عنها محيص* تنبيه * ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزه عن الخيال بزا و يغصبه منه غصبا وعقلي باطن اووهمي باطن يضبط التخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه و يشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لامتبوعة واذا شغل احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة)* التفسير* قال رضي الله عنه وارضاه لما بين ان الصور المرتسمة في التخيل (قد)

قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل ان يقول لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان يصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت وحال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القائل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمتنع ان يرتسم فيها الصور المخزونة في الخيال ولقائل ان يقول الصور اما ان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها اولا يقبلها فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال والمتخيلة وان كان الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره ولنرجع الى المقصود فنقول واما المانع الثاني وهو عائد الى انفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ومتى لم يوجد تلك الصور استحال انجذابها الى الحس المشترك فهذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور واما اذا زال احدهما وبقي الآخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى المتخيل على الحس المشترك ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة * اشارة * (النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل بجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهد) * التفسير * قال الامام الشارح رضي الله عنه لما بين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في المنام واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة عن افعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء فلانا قد دللنا على ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستبدة بها شغلت سائر القوى عن الاشتغال في اعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لم يتم الهضم وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا يتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فيكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلاجرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالامور المشاهدة * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) * التفسير * واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيء واحد وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان

اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) *التفسير* المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ غيرما ادركته ولم ينتقل منه الى ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشئ الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكى الى ما يحاكيه مرة اخرى فلا يزال ينتقل من الشئ الى ما يحاكيه الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها وبنفسها الثانى ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلى واستفادتها ما هنالك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعنى الجانب العقلى والجانب البدنى ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين عائقا عن الالتفات الى الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى * تنبيه * (فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند مثل هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش فى لوح الحس المشترك) * التفسير * لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن فى بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانجذبت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او لتحلل الروح الذى هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وتفيضها وتتصل بالعالم العقلى فيحصل هناك شئ من النقوش العقلية والجلايا القدسية وعند ذلك تنزعج القوة المتخيلة الى تشبح ذلك المعنى الكلى فى صورة جزئية وسبب هذه الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبح والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين ينزعج القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلى النفسانى فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة * اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذه الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفورا لهيئة او كلاما يحصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة) * التفسير * وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيعقل من هنالك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة فى اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هنالك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت (تلك)

تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشئ من ذلك وجود في الخارج * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية اوهيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه اوالى ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نحلصها نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا كذلك) * التفسير * لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لاوجود لها في الخارج حالتي النوم واليقظة ارا د ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا وبالكلية نقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من شان هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبهه اوالى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد امور جزئية لاوقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضى ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لولم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لايتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهي لاتخلو عن هذا الانتقال الااذا منعها مانع من ذلك وما ذلك الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها يمنعها من هذه الانتقالات ويقفها والثاني ان يكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية فهي بخلافها وقوتها يمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولما عرفت فيما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان لايكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية * اشارة * (فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولايبقى له اثرهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) *التفسير* لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولايبقى معه اثر منهما البتة الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في امور فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور آخر بحيث ينسى مهمك فتحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولايؤديك اخرى * تذنيب * (فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة اوالنوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لايحتاج الى تأويل اوتعبير وماكان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص

والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تغيير * اشارة * انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم الى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق عما يخيل اليه والمستمعة يضبطون مايلفظه ضبطا حتى تبهوا عليه تدبيرا ومثل مايشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف من مرعش للبصر برجرجته اومدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء بترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لاطبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر مايؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكلما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى اوهتاف من غائب وتارة يكون مع تراءئ من شئ للبصر مكافحة حتى يشاهده صورة الغيب مشاهدة * تنبيه * اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لوكان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمجئ الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم اويشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمعت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربأ ربأة منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لواقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل) * التفسير * قال الامام الشارح رضي الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير * المسئلة الرابعة * في كمية خوارق العادات * تنبيه * (ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار يكاد يأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا اوهلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان اوخضع لبعضهم سبع اولم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقص بعضها عليك) * التفسير * عد في هذا الفصل امورا كثيرة في خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف في العالم العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغيير عن مجاريها عنده محال * تذكرة وتنبيه * (أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها وما تتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعله في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجا اوذفعة وابتداء امراض اوافراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ جميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة اوغضبا اوخوفا من غيرها) * التفسير * قال الامام الشارح رضي الله عنه وارضاه بناء هذا الباب على مقدمتين (احداهما)

احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولاجسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيها ان الهيئات النفسانية قد تكون مبادى لحدوث الحادثات فى الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشى على خشبة موضوعة على الارض ولووضعت تلك الخشبة على طرفى جدار لما تمكن من المشى عليها وماذاك الا ان توهم السقوط يوجبه وثانيها ان اخرجه الناس يتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض اوللصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة مسخن وهى غير حارة ولا كل مبرد ببارد فان القوة التى فى الافيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية فى البسيط اقوى منها فى المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف فى عنصر هذا العالم ويكون تلك النفوس الكلية عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لاتصالها بها على قوته مثل ذلك التصرف اومايقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل فى جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعنى كسر قوى الشهوة والغضب فلاشك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل ولقائل ان يقول هذه الوجوه التى ذكرتموها لاتفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التى تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجباله وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما وسائر الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس الناطقة تقوى على التصرف فى كلية العالم العنصرى لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشئ ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول لشئ آخر يخالف الشئ الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس فى العقل ماينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ماذكرتموه ههنا الى انه لادليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وايضا فقد بنيتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج وهى الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف فى هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون فى النفوس الناطقة نفس قوى يقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولاجسمانية فعلمنا انه لاتعلق لاثبات هذا الاحتمال التى ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ماذكرناه انه لاحاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الجارحية وتحصيل الامور المهملة الا ان يقال ان كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف فى هذا العالم العنصرى اما فى نفسه الناطقة اوفى بدنه جائز لابمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا مايدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لايستدعى التطويل المذكور *اشارة* (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار) * التفسير *لماذكر ان تمكن الآتى بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية فى النوع اى هى متساوية فى تمام الماهية وان كان لم يذكر فى شئ من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتى بل لابد وان يكون بامر عرضى ولا يمكن ان يكون ذلك الالاحد وجوه ثلثة احدها المزاج الاصلى وبيانه ان النوع الذى يوجد فى اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لابد وان يكون معللة بالقوابل على مامر بيان هذه المقدمة فى النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص

نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره وثانيها ان يحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار * اشارة * (والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلة فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرنفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء فيه) * التفسير * لمابين امكان وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة الاجتهاد الى مالها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لايبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) * التفسير * لماتكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل مايؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لامعنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افادتها نهكا وضعفا في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لايجوز مثله في السحر والقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لايستدل بها على الطع على صحة المطلوب بل لافائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لايبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزأ الى جزئه فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لايحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العاين نفس وهوى يصل الى ذلك الشيء ويكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر في جذب المقناطيس الحديد مايقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة وتتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما يسخنه لانها يسخن الاقرب وكانها بعثت كيفيتها الى مايقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل مااصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ماذكرناه في اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مباد ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس للحديد بقوة يخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه لمابين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة (بل)

بل آلة اخرى ثم جعلوها على اقسام ثلاثة لان المؤثر [illegible] ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان تكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية فلكية [illegible] الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المقناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من القوى الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما اورده مجملا [illegible] شرحناه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا في التحقيق فانظر في امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة * نصيحة * (اياك وان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب)* التفسير * الظاهريون من المتفلسفة والذين لم يرسخوا في حقائق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاغمار في عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نبه على ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الحمق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحمق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او النفي فالعوام حمقى لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حمقى ايضا لجزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما مر تقريره في النهج الثامن واما الحمق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشقاوة في الاخرى فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان في النفي والاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه واما قوله واعلم ان في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر * خاتمة ووصية * (ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) * التفسير * المخض تحريك اللبن ليؤخذ زبده القفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا الكتاب وما يجري مجراه من العلوم الشريفة الى اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المبتذل المستخف بالعلم كما قيل ومن منح الجهال علما اضاعه والثاني [illegible] الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة فربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشرائع وصار اشقى الاشقياء والثالث المقلدة فانهم لا ينتفعون بشيء من العلوم ان كانوا في غاية الذكاء لان حبهم المفرط بما عليهم من المذاهب يحجبهم ويصدهم عن الوقوف على الحق واخس واردؤهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم [illegible] بين الاستخفاف مع كونهم من الناس درجة وارذلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا والعذاب في الآخرة قال مصنف هذا الكتاب

محمد بن عمر الرازى تجاوز الله عنه وانا ايضا اوصى اخى فى الدين وصاحبى فى طلب اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا تعدل عن ... قوله فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك على حقايقه ومعانيه تعلم ان الصنعة ان صنفت فى المشروح فهى واجبة فى الشرح لكثرة ما فيها من الحقايق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى ان يجعل ما كتبنا حجة لنا لا علينا وان ينفع به جميع طالبى الحق به انه خير معين وواهب العقل الحمد بلا نهاية

قد تم طبع هذا الكتاب المشهر بشرح الاشارات من مؤلفات عمدة المحققين * وزبدة المدققين *
خواجة نصير الدين الطوسى * مع الشرح المشهور فى الامصار * كالشمس فى وسط النهار *
الاستاذ المحقق والفيلسوف المدقق * الامام فخر الدين الرازى * عليهما
سجال الغفران * وذلك فى زمن السلطان * ﴿ عبد العزيز خان ﴾ *
ادبم ظلال رأفته على مفارق الاوان * فى اوائل صفر الخير
من سنة تسعين ومأتين والف * من هجرة من له
المجد والشرف

م م
م